

MIKEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



LA CONSAGRACION RELIGIOSA Y LA
INSERCIÓN EN LA VIDA DE LOS PUEBLOS
Mons. Adolfo Tortolo

TRISTEZA Y ALEGRIA DEL CRISTIANO
Pablo Sáenz O. S. B.

ROMA: LA CIUDAD ETERNA Y EL IMPERIO
Jorge Siles Salinas

LA FORMACION EN EL SEMINARIO, HOY
Juan Roig Gironella S. J.

LA SECULARIZACION Y EL NUEVO MONOFISISMO
Alberto Caturelli

SAN MIGUEL, EL ARCANGEL DE DIOS
Alfredo Sáenz S. J.

4

REVISTA DEL SEMINARIO DE PARANÁ

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paúl.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Mons. José María Mestres, Pbro. Emilio Senger, R. P.
Lect. y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro.
Lic. Alberto Ignacio Ezcurra, R. P. Dr. Benedicto
Hanco S. J. Pbro. Lic. Alfonso Frank, R. P. Dr.
Alfredo Sáenz S. J.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos
de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de *MIKAEL*.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

MIKAEL

**Revista del
Seminario de Paraná**



SECCION
UBICACION
N° 865
BIBLIOTECA

Año 2 — N° 4
Primer cuatrimestre de 1974
Registro de Propiedad Intelectual N° 1.196.710

INDICE

EDITORIAL	3
Mons. Adolfo Tortolo <i>La consagración religiosa y la inserción en la vida de los pueblos</i>	9
Alberto Caturelli <i>La secularización y el nuevo monofisismo</i>	23
Pablo Sáenz S.S.B. <i>Tristeza y alegría del cristiano</i>	33
Rafael Jijena Sánchez <i>El regreso</i>	48
Jorge Siles Salinas <i>Roma: la Ciudad Eterna y el Imperio</i>	50
Juan Roig Gironella S.J. <i>La formación en el Seminario, hoy</i>	73
Alfredo Sáenz S.J. <i>San Miguel, el Arcángel de Dios</i>	91
Bibliografía	123

Los grabados reproducidos en las páginas 22 y 40 pertenecen, respectivamente, al pintor Juan Antonio Ballester Peña y al P. Pablo Sáenz OSB.

El San Miguel Arcángel de la página 101 reproduce una talla de madera policromada, procedente de las reducciones guaranícas, que se venera en la Iglesia de San Ignacio en Buenos Aires.

EDITORIAL

Con la Exhortación Apostólica "Marialis Cultus", hecha pública el pasado 22 de marzo, Su Santidad Paulo VI ha venido a restituir el lugar que le corresponde a la Santa Madre del Hijo de Dios, María Santísima, en el culto y veneración de los fieles, ubicándolo en sus verdaderas dimensiones dentro de la Liturgia, dando los lineamientos para una renovación de la piedad mariana, revalorando dos antiguas prácticas de la piedad católica y subrayando el valor teológico y pastoral del culto a la Virgen Madre.

Frente a un cierto abandono de la devoción a la Madre de Dios, por parte de algunos sectores del pueblo de Dios, Paulo VI ha querido interpretar el sentir de la Iglesia y ha hecho ver cómo el culto a María se encuadra, y no de manera accesorio, en el culto sagrado "donde confluyen el culmen de la Sabiduría y el vértice de la Religión", constituyendo así un deber primario del creyente. Para ello retoma algunos temas que se refieren al puesto que ocupa la Santísima Virgen en el culto de la Iglesia y que en parte fueran tocados por el Concilio Vaticano II en su Constitución sobre la Iglesia y por el mismo Paulo VI en la Exhortación "Signum Magnum". Analiza con detención el lugar que ocupa la Santísima Virgen en la Liturgia Romana comenzando por el Calendario Romano General, continuando por los Cánones de la Santa Misa y cerrando su análisis con una mirada sobre el Lecionario de la Misa y la Liturgia de las Horas, "quicios de la oración litúrgica romana". Con ello llega a la feliz conclusión de que María Santísima ocupa un puesto singular dentro del culto cristiano tanto de Oriente como de Occidente, pero siempre en una perspectiva cristológica, y que "el culto que la Iglesia Universal rinde hoy a la Santísima Virgen es una derivación, una prolongación y un incremento incesante del culto que la Iglesia de todos los tiempos le ha tributado con escrupuloso estudio de la verdad y con siempre prudente nobleza de formas". Que es una prolongación y un incremento del culto de la Iglesia de siempre, lo demuestra la introducción de los textos del Misal restaurado, del

tema María-Iglesia en sus múltiples aspectos y relaciones, adquisición del desarrollo teológico de nuestro tiempo. La consideración de los Cánones Romano y III en donde se conmemora diariamente y en el centro del Sacrificio de la Misa la memoria de la Santísima Virgen, lleva al Sumo Pontífice a declarar que “dicha memoria cotidiana debe ser tenida como una forma particularmente expresiva del culto que la Iglesia rinde a la Bendita del Altísimo”.

Notable es el análisis que en la segunda sección —la Virgen modelo de la Iglesia en el ejercicio del culto— realiza Su Santidad de la ejemplaridad de María en relación con la Iglesia. Modelo extraordinario de ésta, en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo, María aparece a lo largo de esta sección, como la “Virgen oyente”, la “Virgen orante”, la “Virgen madre”, la “Virgen oferente”, y la “Maestra de la vida espiritual” para cada uno de los cristianos. Al destacar la veneración que la tradición litúrgica y el rito Romano ponen de manifiesto hacia la Madre de Dios y cómo la Iglesia adopta una actitud de fe y amor semejantes a los de la Virgen en la celebración de los Sagrados Misterios, el Sumo Pontífice hace suya la exhortación del Concilio Vaticano II para que todos los hijos de la Iglesia “promuevan generosamente el culto, especialmente litúrgico, a la Bienaventurada Virgen”.

La segunda parte de la Exhortación está dedicada a dar los lineamientos para una renovación de la vida mariana, subrayando desde el comienzo que todos los ejercicios de piedad dedicados a María Santísima deben expresar claramente las notas Trinitaria y Cristológica que les son intrínsecas y esenciales, ya que el culto cristiano es por su naturaleza “culto al Padre por Cristo en el Espíritu”. Y para ello señala las relaciones personales de la Madre de Dios con las Divinas Personas de la Trinidad, haciendo hincapié en la conveniencia de acentuar más uno de los contenidos esenciales de nuestra fe: la Persona y la obra del Espíritu Santo. Y siempre en consonancia con la doctrina Conciliar del Vaticano II insiste en la necesidad de poner en relieve el lugar que María Santísima ocupa en la Iglesia, su misión dentro de ella y cómo el fin de ésta es una prolongación de la obra de María. De este modo el amor a la Iglesia revertirá en amor a María y viceversa.

En las orientaciones para el culto a la Virgen, trata de poner en su lugar ciertas actitudes pastorales observadas dentro de la Iglesia. Todos, quién más quién menos, hemos palpado la obra deletérea de algunos sacerdotes que, en nombre del Concilio, hicieron tabla rasa con cuanto ejercicio de piedad mariana encontraron a mano, creando un vacío difícil de llenar. Llevados por un falso concepto del ecumenismo, para no chocar con las ideas y herir los sentimientos de nuestros hermanos separados, dejaron de lado todo culto a María, creyendo así propiciar un mayor acercamiento a ellos y trabajar por la unidad de los cristianos, olvidando que por su carácter eclesial el culto a la Madre de Dios tiene una impronta ecuménica, ya que en él los Católicos se unen a los demás cristianos por varias razones, entre otras porque, rectamente entendido el culto a María, mientras es honrada la Madre, es debidamente conocido, amado y glorificado el Hijo, al decir de la “Lumen Gentium”. Por ello cree Su Santidad que la veneración “a la humilde Esclava del Señor... será, aunque lentamente, no obstáculo, sino punto de encuentro para la unión de todos los creyentes en Cristo”. Todo lo contrario de lo que algunos suponen.

Pero también está la práctica de quienes mezclan “ejercicios piadosos y actos litúrgicos en celebraciones híbridas”, por ejemplo novenas o rosarios con la Santa Misa convirtiendo a ésta en motivo u ocasión para las prácticas de devoción. A ellos Su Santidad les recuerda la norma Conciliar que prescribe armonizar, no confundir, los ejercicios piadosos con la Liturgia. Los ejercicios piadosos deben valorarse para adaptarlos a la comunidad eclesial concreta y convertirlos en auxiliares, no sustitutos, de la Liturgia.

Y para quienes piensan que el culto a María pudo haber sido bueno en otras épocas y en otro contexto socio-económico, político o cultural pero no ahora cuando por el cambio de estos contextos ya no se la puede tomar como modelo, el Papa, con ánimo de contribuir a la solución de los problemas surgidos de estas variaciones, les recuerda que la Santísima Virgen es modelo, no por el tipo de vida que llevó, sino por su adhesión total y responsable a la palabra y voluntad de Dios, por su caridad y espíritu de servicio, todo lo cual “tiene valor universal y permanente”; que la Iglesia en su piedad mariana “no se vincula a los esquemas representativos de las varias épocas culturales ni a las particulares

concepciones antropológicas subyacentes” —de ahí la necesidad de la renovación— e invita a nuestra época a verificar y confrontar sus concepciones antropológicas y los problemas que de ellos derivan con la figura de la Virgen tal cual nos es presentada por el Evangelio. De ese modo resplandecerá mejor la imagen evangélica de María que no siempre coincide con la literaria y popular.

Luego de sugerir estas líneas directrices, el Santo Padre, siguiendo las del Concilio Vaticano II, señala algunas actitudes culturales erróneas y las deplora, como la estrechez de mente y la exageración de algunos aspectos doctrinales en detrimento de la verdadera doctrina, y la vana credulidad y el sentimentalismo que afectan a algunos actos piadosos. La finalidad última del culto a María, señala Paulo VI, es glorificar a Dios y empeñar a los cristianos en una vida absolutamente conforme a su voluntad.

En este documento reconforta la exhortación que dirige el Sumo Pontífice a mantener el rezo del Angelus, en el que “quedan inmutados el valor de la contemplación del misterio de la Encarnación del Verbo, del saludo a la Virgen y del recurso a su misericordiosa intercesión” y el del Santo Rosario, “compendio de todo el Evangelio”, exhortación que ocupa totalmente la parte tercera del documento.

Creemos que si ha habido, en estos últimos tiempos, una práctica de piedad atacada y desmonetizada, ésta ha sido con creces el Santo Rosario. Resulta curioso observar que mientras muchos católicos van dejando de lado este secular ejercicio piadoso de orientación profundamente cristológica, por razón de su monótona —dicen— repetición de Ave Marías, algunos hermanos nuestros separados lo encuentran excelente ayuda para rezar y para la meditación. Es que, elemento esencial del Rosario es la contemplación, sin la cual sería un cuerpo sin alma, constituyendo la repetición del Ave María “el tejido sobre el cual se desarrolla la contemplación de los misterios”. De ahí que sea reconfortante ver cómo es el Santo Padre en persona quien viene a restituir a su verdadero lugar este ejercicio de piedad, de índole evangélica, que “refleja el modo mismo en que el Verbo Encarnado, incidiéndose con determinación misericordiosa en las vicisitudes humanas, ha realizado la redención”.

Por eso recomienda vivamente el rezo del Santo Rosario en familia, lo mismo que la Liturgia de las Horas, a pesar de que re-

conozca las dificultades que hoy más que nunca hacen difícil convertir el encuentro de familia en ocasión para orar.

Concluye la Exhortación con una consideración sobre el valor teológico y pastoral del culto a la Virgen, siempre en consonancia con los lineamientos conciliares de la “*Lumen Gentium*”.

Estas breves acotaciones no agotan ni de lejos la riqueza extraordinaria de la Exhortación Papal. Pero para concluir quisiéramos expresar nuestra total adhesión a la doctrina de la misma y hacemos votos para que se traduzca en normas de vida que animen la interioridad de nuestro Seminario, una de cuyas aspiraciones es precisamente la de ser profundamente Mariano.

P. SILVESTRE C. PAUL
Rector del Seminario
Director de MIKAEL

Aprovechando la visita que el ex-Nuncio Apostólico de Su Santidad, Excia. Revma. Mons. Dr. Lino Zanini, hiciera a este Seminario el año pasado, le rogamos tuviera a bien hacer llegar por su intermedio al Santo Padre los primeros números de MIKAEL. Con ello queríamos manifestar al Sumo Pontífice la total fidelidad de este Seminario al Vicario de Cristo en la tierra, al mismo tiempo que solicitarle su paternal bendición. Casi a vuelta de correo recibimos esta carta-bendición firmada por el Sustituto de la Secretaría de Estado.

SECRETARIA DE ESTADO

N. 245.236

Vaticano, 25 Octubre 1973

Estimado en el Señor:

Por mediación de la Nunciatura Apostólica, se han recibido los dos ejemplares de la revista publicada por el Seminario Diocesano de Paraná.

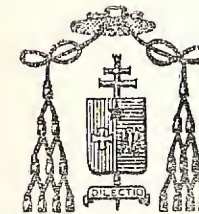
Puedo asegurar a Usted que Su Santidad ha apreciado vivamente el homenaje tributado con el envío de esta nueva publicación, así como los propósitos que animan a ese Claustro de Profesores de Teología y Filosofía de presentar al ámbito eclesiástico y universitario temas de renovación espiritual y cultural. Formulándoles los mejores votos por el buen éxito de esta forma de apostolado, el Santo Padre les otorga, en prenda de la benevolencia divina, la implorada Bendición Apostólica.

Aprovecho la oportunidad para expresar a Usted los sentimientos de mi atenta consideración en Cristo.



LA CONSAGRACIÓN RELIGIOSA Y LA INSERCIÓN EN LA VIDA DE LOS PUEBLOS

(Observaciones a un artículo)



En la Revista VIDA EN FRATERNIDAD, Nº 17, Boletín de las Conferencias de Religiosos y Religiosas Argentinas, se publicó un artículo titulado "Los Religiosos y el Pueblo Argentino", cuyo autor es el P. Eugenio Delaney C.P.

La impostación global del artículo, como asimismo diversas afirmaciones explícitas, a mi juicio son doctrinariamente erradas. Después de escribirle al autor, me ha parecido que debo advertir también a los Religiosos y Religiosas, de mi Arquidiócesis al menos, sobre su peligroso contenido.

La tesis básica parece estar afirmada en este prólogo: "El Plan de Dios —dice el artículo— apunta a la unidad del género humano, a la reunión de todos los hombres, de todos los pueblos, razas y culturas. Este Plan tiene dos metas: la primera consiste en la formación de los pueblos, esto es, en que cada pueblo se integre como tal, descubra y realice su original vocación. La segunda meta consiste en la integración de los diversos pueblos entre sí, originando de este modo la unidad de todo el género humano. Estas son las intenciones últimas de Dios, y en ellas están comprometidos los Religiosos. Esto significa que el Religioso debe estar consagrado al pueblo en que vive".

Y cobra especial relieve esta afirmación un poco más adelante: "El consagrado debe vivir su desposorio con el pueblo: ésta es su espiritualidad".

Del cuerpo doctrinal del artículo, sin forzar conceptos, pueden extraerse estas conclusiones:

1. — El plan eterno de Dios tiene como fin el nacimiento de cada pueblo, su originalidad, su realización singular y luego la fraterna integración de todos los pueblos entre sí.

2. — La unidad del género humano será obra de la realizada originalidad de cada pueblo y de la ordenada integración de los mismos. De esta unidad está ausente Cristo, segundo Adán y Recapitulador de toda la humanidad.

3. — La muerte de Cristo tiene por finalidad última unir fraternalmente a todos los pueblos de la tierra, **"muriendo por sus hermanos —los judíos— para que fueran un pueblo y lo fueran en fraternidad con todos los pueblos de la tierra"**. La muerte de Jesucristo aparece extraña al Misterio de la salvación de los hombres.

4. — La finalidad de la vida religiosa, su razón de ser, por opción ineludible, consiste en consagrarse totalmente al pueblo en el cual vive el religioso, identificando su vocación de Religioso con la vocación de cada pueblo.

5. — El receptor, el destinatario de esta consagración que los tres votos afirman y dan solidez, no es Dios sino el pueblo.

6. — Aceptada esa identificación entre Religioso y pueblo no se ve qué lugar ocupa la Iglesia, por cuanto la espiritualidad del Religioso nace del pueblo con el cual se desposa.

7. — Punto crucial del artículo es la introducción de una mística, cuyo núcleo vital es el pueblo con el cual el Religioso debe desposarse y debe hacer surgir su propia espiritualidad desde este desposorio. Se llega de este modo a hipostasiar al pueblo atribuyéndole cierta personalidad divina, bastante similar a la mística de la raza de otra época y a la mística del proletariado aún en boga. El hombre como persona humana queda marginado en todo el artículo.

Nos parece estar en lo cierto si afirmamos que la mente del autor es otra. Entendemos que su trabajo tiende a comprometer más profundamente la vida de los Religiosos con la vida de los pueblos, intercambiando valores, dando y recibiendo. Pero faltan en el artículo las imprescindibles distinciones, más ajuste y precisión doctrinal.

A esto quisiéramos responder con cuanto sigue.

I. EL DESIGNIO DE DIOS

La palabra DESIGNIO —preferible a Plan— es una de las palabras bíblicas más ricas y más densas porque envuelve en un haz dinámico Dios y hombre, gracia y pecado, tiempo y eternidad.

Este Designio es para San Pablo simplemente "el Misterio" escondido en el seno de Dios, descifrado y realizado en gran parte en Jesucristo. Comienza con la predestinación eterna del Verbo, se hace realidad visible al asumir nuestra carne y nuestro destino hasta culminar, pasando por la hondura sangrienta de la cruz, en la comunión de la gloria.

El Designio de Dios es su idea eterna, es la gracia de su buena voluntad, volcada sobre los hombres para vivificarlos en la Sangre de su Hijo y hacerlos partícipes de su propia vida. En este su Designio está la Iglesia, desde la cual Él quiere salvar al hombre y a los hombres.

El prólogo de San Juan y la Carta a los Efesios manifiestan categóricamente el Designio de Dios en la Historia humana. Todo gira alrededor de Cristo, por Quien todo fué hecho y sin Él nada subsiste. El Universo fué creado en gracia suya. La Humanidad entera es regalo del Padre, prometido bajo juramento al engendrarlo en los esplendores de la eternidad: "Te daré las gentes en herencia".

El Designio de Dios no intenta primariamente la realización de cada pueblo y la fraterna integración de los pueblos entre sí. Estas realidades son queridas por Dios, pero son realidades temporales, subordinadas a las supremas intenciones divinas y condicionadas también al libre juego de la libertad de los hombres.

Cuando hablamos del Designio de Dios incluimos a todo el universo —porque es obra suya y salió de sus manos— y nos extasiamos viendo al Padre Celestial preocupado hasta de una brizna, y a su Hijo convertido en servidor de los hombres hasta lavarles los pies. Pero al hablar del Designio de Dios entendemos hablar de esa misericordiosa salida de Sí para darnos a Jesucristo y hacernos partícipes de la plenitud de su gracia. Fin último de este Designio es la unión de todos los hombres con Cristo y la unión de Él y nosotros con el Padre.

Cristo inició esa unidad en la cruz al sellar la reconciliación entre Dios y los hombres, y desde ella derribó el muro de segregación, haciendo de todos un solo pueblo —el Pueblo de

Dios— por la virtud de su Sangre. En este su Pueblo no hay griegos ni judíos. Sólo hay hijos de Dios.

Por eso no es exacto que **"Jesús muere para que sus hermanos —los judíos— fueran un pueblo y lo fueran en fraternidad con todos los pueblos de la tierra"**. Cristo nace y muere para salvar a los hombres. Su nombre es Jesús: el que salva, agotando en su nombre el contenido último de su misión temporal. La salvación se cumple en cada ser humano, y la comunidad en la cual derrama el Señor el bien de la salvación no es el pueblo sino la Iglesia.

La fraterna unidad de los pueblos, compatible con el Designio oculto de Dios, será uno de los infinitos efectos de su gracia salvadora. Pero no será el FIN, aquello que es primero y último en el Designio de Dios.

II. EL PUEBLO. REALIDAD Y MITO.

Palabra central y palabra clave en el artículo del P. Delaney es la palabra pueblo —singular y plural— palabras no definidas por él y que exigen un especial análisis.

Entendemos por pueblo una comunidad humana, históricamente unida por un patrimonio común, suelo, cultura y meta también comunes. No se trata de lo simplemente popular, aún cuando lo popular tenga una necesaria connotación con la realidad pueblo.

La palabra "pueblo" no es una expresión unívoca. Es ambigua con muchos y diversos contenidos. Si preguntáramos qué es el pueblo argentino, quiénes lo integran, cuáles son sus valores convertibles o intocables, es fácil que las respuestas no fueran muy acordes.

El artículo presenta al pueblo y a los pueblos como realidades teológicas, surgidas del corazón de Dios, meta final de sus designios y de sus últimas intenciones; realidades convertidas en espacio, en tiempo, en ambiente, que constituyen el humus vital del que debe nutrirse el Religioso y al que debe consagrarse haciéndose totalmente suyo. Debe darse una identificación, un desposorio. Religioso y pueblo deben ser dos en una sola carne y en un solo espíritu.

En su Mensaje de Navidad de 1973 el Santo Padre señaló la grave desviación de cierto humanismo moderno que "hace del hombre el Dios del hombre". En este caso parece que el Religioso quisiera hacer del pueblo el Dios del Religioso.

Un análisis más sutil nos lleva a puntualizar conceptos.

La Sacra Biblia insinúa en el Génesis el origen y la razón de los pueblos; origen del que parece no estar ausente el pecado y el castigo. Los pueblos surgen como obra de la mano del hombre; el hombre es el autor, sin excluir la acción de Dios. Los pueblos pertenecen al orden natural, los hombres al orden sobrenatural. El Religioso es en sí mismo, por vocación, por consagración, una realidad sobrenatural. Está en la esfera de lo divino.

El artículo afirma sin distinción alguna: **"Los Religiosos debemos estar desposados con el pueblo argentino; ser una sola carne con él, un solo cuerpo, un solo espíritu. Obedientes a su proyecto, porque es el proyecto de Dios para nuestro pueblo"**.

Todo pueblo es una realidad histórica, social, cultural, política, religiosa. Pero son realidades temporales. Los pueblos han nacido y crecen mediante un laborioso proceso, muchas veces desconcertante y contradictorio. No son fáciles las coincidencias en los mismos valores, pero sí suelen ser fáciles los enfrentamientos, aún con revolución y sangre.

Una simple mirada sobre la Historia universal nos advierte la compleja urdimbre de integrantes históricos, étnicos, sociales, que da vida y sostiene el ser de cada pueblo.

La Historia nos señala pueblos dentro de un mismo pueblo. Hay naciones mosaicos. Pueblos antagónicos entre sí dentro de un mismo suelo. Pueblos nómadas, en diáspora, en expansión, en extinción. Pueblos oprimidos y sojuzgados. Pueblos muertos. En este espectro no todo es oro, ni todo claro como la luz.

El clima de conflictos internos les es común; conflictos en los que la ley divina y la ley natural suelen quedar vulneradas. Las contradicciones internas suelen exteriorizarse en una lucha, no siempre cruenta, en la que el pueblo lucha contra sí mismo.

La revolución francesa dividió en dos a Francia: la de la guillotina y la otra. Lo sigue haciendo el marxismo. ¿Cuál de las dos partes es el pueblo del Plan divino cuya vocación debe asumir el Religioso y hacerla suya?

Es indudable que todo pueblo, como todo ser humano, es parte del Plan providencial y universal de Dios. En este Plan cada pueblo como cada hombre tiene su lugar, su misión que cumplir, su vocación por realizar y vivir. No hay dos pueblos iguales como no hay dos hombres iguales. Y como cada ser humano cada pueblo es irrepetible.

Sin embargo toda vocación debe conjugar en sí misma esta trilogía: libertad, gracia y destino. Qué difícil para un hombre conjugarla plenamente pese a que dispone, si lo quiere, además de la gracia, del poder de su propia voluntad para ser fiel a su propia vocación y viceversa.

Conjugar esta trilogía es humanamente imposible cuando se trata de un pueblo, cuyos ponderables e imponderables son infinitos y hay que canalizarlos y vivirlos a la luz de la Fe. La vocación de un pueblo sólo será revelada en la gloria.

El hombre, en cambio, gracias a su unidad psicológica y espiritual, descubre su vocación con más claridad, con más decisión, con menos incertidumbre. La vocación de un pueblo es menos definida, más impersonal, más conjetural, está sumergida en contradicciones muy hondas y condicionada a vaivenes y ritmos que rebasan todo control.

Los mismos hechos históricos por sí mismos no siempre son reveladores de la singular vocación de un pueblo. Podríamos preguntarnos si las gestas de Napoleón fueron índices reveladores de la auténtica vocación de Francia.

Por esto nos parece grave hablar de identificación entre la vocación del Religioso y la vocación del pueblo, y plantear esta identificación como exigencia teológica. Persona y pueblo no pueden identificarse sino en sentido figurado y con inevitables cautelas. El pueblo está esencialmente ordenado al hombre, el hombre a Dios. Y cuando este hombre está signado con un signo de excepción —el carisma de su vocación— las distinciones son inevitables.

El ser humano, como persona, es irreductible. Es un valor pleno en sí mismo y por sí mismo, amado de Dios. Elevado al orden sobrenatural, regenerado en Cristo, vive en Él, en comunión con Él. Es hijo de Dios, su vocación es divina. Estos valores son intransferibles al pueblo, si bien deben proyectarse con intensidad sobre él.

Los pueblos tienen su orden, sus bienes, sus valores que el hombre debe no sólo aceptar, sino acrecer, perfeccionar y hacerlos participar por los demás hombres y los demás pueblos.

El Religioso, en cambio, por su propia vocación, está más comprometido a promover los bienes superiores "quae sursum sunt".

La vocación del Religioso tiene un plus especial, intrínsecamente inserto en la gracia del bautismo. Es un carisma, pero carisma dado como signo de predilección y signo de mayores

exigencias de parte del mismo Dios. Estas exigencias pueden concretarse en un seguir a Cristo más de cerca, más junto a Él hasta identificarse con Él.

Aquí ciertamente cabe la palabra identificación con Cristo, gracias al misterio de la gracia y al misterio de ese plus que está contenido en las expresiones: vocación religiosa, vida religiosa, votos religiosos. Quisiéramos explicarlo.

III. VIDA Y VOTOS RELIGIOSOS.

El primer Religioso fue el Señor. La vida religiosa es una expansión peculiar y privilegiada de la inagotable vida de Jesús. Es una forma de vida vivida por Él entre nosotros. Por esto el Señor es de un modo absoluto la Norma última y la Regla viva de todo Religioso.

Como estado permanente la vida religiosa brota de Él, Quien la comunica a su Iglesia como Don sagrado ofrecido a su Esposa, como carisma infundido en almas que directamente Él elige, y como gracia de respuesta a la gracia del llamado.

Precisando más los conceptos, la vida religiosa es una extensión de la Consagración de Cristo al Padre, cuando al ingresar al mundo manifestó en un solo rasgo la razón de su venida: "Padre, vengo a cumplir tu voluntad".

Su ADSUM no fue una decisión transeúnte. Fue definitiva, pero también constantemente renovada. Esta consagración le imprimió —le impuso— un modo de vivir, de obrar y de actuar propio del Hijo de Dios hecho Hombre. El Óleo de la Divinidad penetró hasta la última molécula de su ser y lo consagró al Padre inalienablemente.

Desde la hora de su consagración —instante de su Encarnación— dos fuerzas con intensidad perennemente nueva impulsarán el YO de Cristo: una fuerza ascendente hacia el corazón del Padre, y una fuerza descendente hacia los hombres, pero sin dejar de ver al Padre. La FUENTE de su SER divino-humano es el Padre. La FUENTE de su obrar es su SER.

A lo largo de toda su vida vivió el Señor actual y habitualmente su consagración. "Me debo a las cosas de mi Padre" fue su brevísima respuesta de adolescente a los seres que más quería en el mundo, cuyo dolor conoció a fondo y con quienes estaba identificado por un amor purísimo e incomparable.

Con el lenguaje de los hechos inicia la vida pública. Se separa de su Madre, de aquéllos que lo han visto crecer y fue-

ron sus amigos. Quien quiera seguirlo, debe dejarlo todo. Lo rodea una maraña de solicitudes y angustias de su propio pueblo judío —al que no niega que fue enviado en primer lugar— y a las que no presta casi atención alguna. Ni siquiera roza los grandes problemas políticos y culturales de ese mismo pueblo.

Su vida religiosa no es un ligamen externo o una simple referencia al Padre Celestial. Él es un inmerso, filialmente inmerso, en la voluntad del Padre. Su espíritu religioso, su irrepetida calidad de consagrado a Dios aparece a flor de piel en cada una de sus acciones, de sus palabras, de sus gestos, de sus milagros. Su porte físico, sus vestiduras, su descanso, sus comidas revelan al Hijo de Dios subsistente en esa realidad humana.

Pero sobre todo su vida religiosa tiene dos puntos culminantes: su ORACIÓN y su PASIÓN.

Las noches enteras, cara a cara con el Padre, hablando a solas con Él, en ese universo divino de confidencias íntimas, y luego el testimonio de una sangre vertida sólo por amor y una muerte aceptada, también por amor, para vivificar el mundo, fueron el sello definitivo de su espíritu y de su vida consagrada.

He aquí el paradigma de todo Religioso como de toda vida religiosa. Toda vida religiosa si quiere ser auténtica debe referirse a la Persona de Cristo, a su condición de Dios encarnado, a sus palabras, a sus ejemplos.

Hoy es frecuente hablar de valores evangélicos. Podríamos decir que hay un solo valor evangélico: es Jesús, Él en sí mismo, pero también Él en sus palabras, en sus hechos, en sus actitudes, en sus insistencias doctrinales, en su modo de vivir.

También podríamos pluralizar hablando de valores evangélicos. En este caso el primer valor evangélico es la total consagración de Cristo al querer del Padre. "He aquí que vengo a cumplir tu Voluntad" es la expresión autobiográfica más plena, más absoluta, al mismo tiempo más bella, más límpida, más comprometedora.

IV. LA IGLESIA Y LA VIDA RELIGIOSA.

Desde el primer momento las Comunidades cristianas se plantearon la necesidad de "vivir como Él vivió", en expresión de la primera Carta de San Juan.

La gracia de la Fe y del Bautismo estalló fuertemente en las almas y éstas entendieron, a la luz de esa gracia, qué significa ser de Cristo y estar en Él. El martirio y la virginidad fueron las expresiones más altas y más sublimes de esta simbiosis con Cristo. Se sintieron llenas de Dios, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, dentro de un abismo de luz y penetradas de un fuego consumidor.

Les fue fácil intuir la mística del más y muchos de ellos tomaron el camino de la entrega total a Dios a través de Cristo. Hombres y mujeres enamorados de la muerte, abrazados al martirio. San Ignacio mártir es uno de tantos. Jóvenes dados y dadas a Cristo, en cuerpo y alma, traspasando a sus ambientes, por ósmosis del espíritu, el aroma virginizante de sus propias vidas.

Se sintieron impulsados a ser otros Cristos comenzando por ser como fue Cristo. Se dejaron poseer por Cristo e invadir por el Espíritu Santo, y quisieron ser para Cristo lo que Cristo fue para el Padre. A este querer se llamó consagración desde la primera hora de la Iglesia.

Desde entonces hasta hoy siempre se puso énfasis en afirmar que la vida religiosa aparece en el exordio de la Iglesia y que su elemento esencialmente constitutivo es la consagración sólo a Dios, mediante un mejor seguimiento de Cristo y una más perfecta imitación suya.

Hace muy poco —19/XI/73— Pablo VI, en un Discurso de especial contenido para la Unión Internacional de Superiores Generales de las Congregaciones e Institutos Religiosos, pronunció estas palabras: "La característica y la fuerza de la vida religiosa no residen en la actividad social o apostólica, por más benéficas que éstas sean, sino EN LA CONSAGRACIÓN TOTAL AL SEÑOR". Y termina el párrafo con esta pregunta: "Ciertas debilidades que se registran en vuestras Comunidades, ¿no vendrán fundamentalmente del relajamiento de este amor y de la vida interior que exige?"

La consagración a Dios no puede identificarse con la consagración a los hombres, como el primer mandamiento no puede identificarse con el segundo, aún cuando el segundo necesariamente brote del primero.

El amor y el servicio al prójimo son una exigencia consecuente de la total consagración a Dios. Cuanto más se ame a Dios más se amará a los hombres. Cuanto más consagrado se esté a Dios sólo, será mayor la disponibilidad y la entrega para servir a los hombres.

V. LA VIDA RELIGIOSA Y LOS SANTOS.

Los mejores exégetas del Evangelio fueron y son los Santos. Estuvieron siempre a la escucha de Dios, vivieron en la luz de su Espíritu, purificaron sus almas. Entre ellos, en interminable caravana, están los Santos Religiosos de ambos sexos. Podría extenderse a ellos la expresión del Apocalipsis: "Son una incontable legión, marcado cada uno por la mano del mismo Dios, provenientes de toda raza, de toda lengua y de toda edad". ¿Qué significó para éstos la vida religiosa? Una simbiosis con Cristo y por Él con el Padre para luego volver a los hombres en nombre de Dios.

En un siglo de tanta literatura humanista, de tanta apertura a diestra y a siniestra, ellos, sin quererlo, nos acusan. Creyeron en el Evangelio, pero en todo el Evangelio. Aceptaron como expresión vital de todos los momentos la atestación rectilínea de Jesús: "Permaneced en Mí y Yo en vosotros. Así daréis mucho fruto". Descubrieron la ilación de causa a efecto entre permanencia y frutos. Y permanecieron aferrados a Cristo, viviendo en Él. De allí les vino ese secreto poder, siempre fluvente, para transformar el mundo.

El testimonio de Santo Tomás de Aquino es un triple testimonio: de religioso, de teólogo y de santo. Hablando de la virtud de la Religión, primera de las Virtudes morales —en 2.2. q.81— dice lo siguiente: "A Dios es a quien principalmente debemos ligarnos como a Principio indefectible. A Él como a Fin último debe tender sin interrupción nuestra elección". A pesar de su aparente aridez, ¡qué exhaustiva es esta afirmación para quienes se han ligado a Dios mediante los votos religiosos!

Dios, Principio y Fin, libremente elegido, pero elegido para siempre, no como a uno más, tampoco como primero, sino como absolutamente ÚNICO y totalmente OTRO.

VI. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA Y LA VIDA RELIGIOSA.

El Magisterio de la Iglesia, manifestado bajo diversas formas, es esencialmente idéntico. Afirma la consagración a Dios como el elemento substancial de la vida religiosa, mediante el seguimiento de Cristo más de cerca y una imitación con mayor fidelidad.

La vida religiosa ha sido y sigue siendo para la Iglesia un "dulce Misterio, un inefable Misterio", Don de Cristo para hacerla más santa y más fecunda.

Los siglos pasados han conocido las mismas expresiones del Magisterio de hoy, según se puede ver en el Vaticano II con la *Lumen Gentium* y la *Perfectae Charitatis*, y luego en la *Evangelica Testificatio* de Pablo VI.

La *Lumen Gentium* es explícita: "El precioso Don de la divina gracia, concedido a algunos por el Padre, para que se consagren a sólo Dios —*solí Deo* se devoveant— con un corazón que en la virginidad o en el celibato se mantiene más fácilmente indiviso". E introduciendo los votos religiosos afirma: "El cristiano mediante los votos hace una total consagración de sí mismo a Dios, amado sobre todas las cosas —*Deo summe dilecto totaliter mancipatur*— de manera que se ordena al servicio de Dios y a su gloria por un título nuevo y singular".

La *Perfectae Charitatis*, es un eco teológico del capítulo de la *Lumen Gentium*. La ligazón con Cristo —*religare*— y el insistente "*solí Deo*" cualifican los elementos esenciales de la vida religiosa como gracia y Don de Dios y como respuesta a ese personal llamado. Sus términos: "*Vita Deo dicata - Domino se peculiariter devovent - mundo renuntiantes solí Deo vivant*", hablan por sí mismos.

La *Evangelica Testificatio* comienza afirmando "la supremacía del amor de Dios al reconocer la generosidad de aquellos que han consagrado la propia vida al Señor en el espíritu y en la práctica de los consejos evangélicos".

Continúa toda la Exhortación bajo el mismo signo. Quisiera sin embargo, subrayar la especial sabiduría y la condensación doctrinal de este párrafo: "En la perturbación presente, los Religiosos deben dar testimonio de ese hombre —del hombre nuevo, del hom-

bre sobrenatural— al cual la adhesión total al propio Fin, es decir: AL DIOS VIVIENTE, ha realmente unificado y abierto, mediante la integración de todas las facultades, la purificación de sus pensamientos, la espiritualización de sus sentidos, la profundidad y la perseverancia de su vida en Dios” (34).

VII. CONSAGRACIÓN AL PUEBLO POR LOS VOTOS RELIGIOSOS

El artículo que nos ocupa pone especial énfasis en los votos religiosos como compromiso y consagración del Religioso al pueblo. Esta traspolación Dios-pueblo, confesamos que nos parece insalvablemente antiteológica.

El artículo habla de intenciones primeras y de intenciones últimas de Dios. El matrimonio pertenece a las primeras intenciones, pero renunciar al matrimonio para desposarse con un pueblo pertenece a las intenciones últimas de Dios. De este modo el voto religioso es una consagración personal al pueblo en el que vive.

Para Santo Tomás de Aquino, como para toda la Teología Católica, el voto es un acto de latría, Suscitado por la Fe y la Caridad teologal, brota de la virtud de la Religión cuya fuerza intrínseca tiende a unir nuevamente al hombre con Dios hasta llegar a ser un solo espíritu con Él (S. Pablo).

Es categórica la afirmación de Santo Tomás de Aquino: “Votum soli Deo fit. El voto se hace sólo a Dios”.

El voto enriquece el valor del acto y robusteciendo el hábito le hace producir actos más perfectos, más firmes, más profundos, más connaturales. Por el carácter de firmeza que reviste el voto, el Religioso participa en cierto modo de la firmeza del mismo Dios. Esta firmeza sagrada y sobrenatural es característica de las almas superiores.

El voto es un vínculo sagrado pero viviente y por su misma naturaleza irrompible. El voto sacraliza actitudes, decisiones, estilo de vida. Hace grandes a las almas.

El voto sacrifica en un apriori maravilloso la posibilidad de los contrarios y por su propia naturaleza, quiere ser perpetuo. Es decir: eterno. El voto debe provenir de lo más profundo del ser humano, del núcleo más íntimo y más personal del hombre. De

este modo, la palabra dada a Dios —el Sí— no puede ser desdecible. La dispensa de los votos corre por un camino secundario, no por el real.

La Lumen Gentium ve la exigencia de la castidad en la vida religiosa como indispensable para la indivisión del corazón. Y cualifica la pobreza y la obediencia desde Cristo anonadado y hecho obediente hasta la muerte de cruz, y a Quien el Religioso quiere seguir e imitar en ese anonadamiento, abrazando la pobreza en la libertad de los hijos de Dios y la obediencia en el renunciamiento de la propia voluntad.

Debemos afirmar entonces que el voto de castidad no es un desposorio con el pueblo, que el voto de pobreza es más, mucho más que compartir con otros, y que el voto de obediencia es mucho más que decidir con otros.

CONCLUSIÓN

En esta hora de perturbación (Pablo VI) es indispensable salvar los valores teológicos a cualquier precio. Son valores sagrados que valen más que la vida.

Pero al mismo tiempo nos inquieta y nos angustia, porque esta desvirtuación de la vida religiosa lleva aparejada cierta exaltación mítica y mística del pueblo y la consiguiente subversión en la jerarquía de valores, valores que no dependen ni siquiera de la misma Iglesia, sino de Dios.

Este “fenómeno” nos recuerda otros de la historia. El nacional-socialismo, como ya observamos, mitificó la raza e inspiró una mística de muy penosas consecuencias. Se recuerda aún la consagración de las juventudes, incluyendo en algunos casos la formal apostasía de la Fe por juzgarla incompatible con los valores de la raza.

El marxismo mitifica el proletariado y todos conocemos la mística que pregona.

Este humilde trabajo responde al deseo de prestar un servicio a la verdad, a la que todos nos debemos. Al concluirlo quisiera subrayar dos puntos:

a) Hay Religiosas que viven inciertas respecto al futuro mismo de la vida religiosa. Esta incertidumbre las frena y les impide

darse con más decisión y operosidad a la vida de la Iglesia y a su propia vida de almas consagradas.

Los elementos esenciales quedarán siempre a salvo. Y conviene advertir que por esos movimientos pendulares de la Historia, se vislumbra una fuerte reacción contra el horizontalismo y una afirmación de querer vivir en Dios.

b) No se puede marginar las disposiciones del Señor. Para tener vida, y para tenerla y darla en abundancia, es indispensable la comunión leal, confiada y total, con aquellos a quienes el Señor puso a gobernar su Iglesia. Sustituir la Jerarquía de origen divino por jerarquías de origen humano es de graves consecuencias.

Precisamente porque estamos en una hora de perturbación, es necesario, más que nunca, esa comunión vivida a la luz de la Fe.

Quiera María Santísima hacernos vivir a todos en esa luz.

ADOLFO TORTOLO

Arzobispo de Paraná



LA SECULARIZACIÓN Y EL NUEVO MONOFISISMO

1. Secularización y crisis de la sensatez

En el seno mismo de la Iglesia se ha instalado la negación destructora y **autodestructora**; "en sus mismas venas", como ha dicho San Pío X, se desliza la iniquidad. Este proceso de secularización ha amenazado siempre a la Iglesia, aunque jamás como ahora pues ha llegado a su máxima radicalidad; en efecto, recordemos el caso misterioso de Judas que no espera el humilde Cordero que muere por la redención de sus ovejas, sino el detentador del **poder** terreno que restaurara la grandeza **secular** de Israel; Judas, como muchos doctores de Israel, desea el poder inmanente al tiempo de su historia que permita la "liberación" del pueblo judío **oprimido** respecto del **opresor** romano. No es necesario esperar a la falsedad de la dialéctica Siervo-Señor de la **Fenomenología del Espíritu**, pues los judíos carnalizados en cierto modo ya la conocen; y en cuanto Cristo declara que su "reino" no es de **este** mundo, le odian absolutamente y por eso traman su muerte. En nombre de la inmanencia del reino de Israel terreno, rechazan la trascendencia del Reino del Israel del espíritu.

Pero hoy, en las mismas venas de la Iglesia se ha instalado esta reversión o este intento de reversión de la Iglesia **hacia el mundo**; esta vez, sin embargo, el intento es sistemático, total, absoluto. Como efecto del Iluminismo, el hombre intenta explicarlo todo por la razón, y el hombre inmediatamente posterior percibe que entre Dios trascendente y su propia vida en el mundo, puede existir un ámbito de autosuficiencia en el cual Dios no tiene nada que hacer; el hombre de la conciencia burguesa comprende que este mundo y sólo este mundo es **su** mundo sin ninguna referencia inmediata al "otro" mundo; pero

el hombre burgués (como el marxista de hoy) se equivoca porque no percibe que para el Cristianismo (al cual él todavía no ha renunciado) no hay oposición entre "este" mundo y el "otro", ni existe una suerte de opción entre un mundo de "aquí" y otro mundo (alienante, dirán los marxistas de hoy) situado "más allá"; pues uno se explica por el otro y el otro funda al primero. Tanto el burgués como el marxista confunden los planos, pues el cristiano, cuando habla del espíritu del mundo no "enfrenta" uno y otro mundo, sino que habla del ámbito existencial del pecado en la inmanencia del tiempo sobre el cual tiene cierta potestad el "padre de la mentira". Pero hay más: así como hay un proceso que, con toda coherencia, va del hombre burgués al hombre marxista, del mismo modo este proceso se comporta como una **progresiva apostasía** de la fe; el hombre burgués aún conserva por lo común su fe cristiana (por eso envía a sus hijas al colegio religioso pero es ateo de hecho en sus negocios); en cambio, el hombre marxista es radicalmente ateo y ha rechazado totalmente el contenido de la fe cristiana; empleo aquí la expresión apostasía en una **gradación** de sentidos que empleó ya Santo Tomás: En efecto, la apostasía se presenta, para el Aquinate, en un primer momento, como el rechazo de la religión, o de las órdenes sagradas, o de la sujeción a los preceptos divinos (de hecho es lo que hace el hombre burgués que sigue creyendo que Cristo es Dios pero ni le confiesa públicamente ni cumple totalmente los preceptos divinos); estos modos de apostasía no llegan a ser verdadera y formal apostasía mientras se conserve la fe. Pero, cuando se rechaza la fe misma y todo su contenido, se logra la apostasía absoluta y "per se" a la que Santo Tomás llama también **perfidia** (1).

Por todo ello, el proceso de secularización o de conversión hacia la inmanencia del "espíritu" del mundo, implica el proceso de apostasía o de progresivo rechazo de la fe hasta su rechazo total. La razón es clara y muy lógica pues la reducción de la existencia a la pura inmanencia del mundo, deja **sin sentido** a la totalidad de la misma existencia; la conciencia cristiana se corrompe y deja de tener sentido para ella tanto su propio contenido de fe como el mismo mundo. Me explico: Su propia fe no tiene sentido porque ella le implanta, por así decir, en el Dios Vivo y trascendente, en contradicción con la reversión de su existencia al mundo de la inmanencia; pero este mismo mundo tampoco tiene sentido para ella pues un mundo sin referencia a nada es sencillamente absurdo. Ni la fe (que debe rechazar de una vez) ni el mundo inmanentista tienen sentido. Todos los cami-

(1) S. Th., II-II, 12,1.

nos de la negatividad están ya abiertos. Pero obsérvese que en este proceso se ha corrompido, primero, la fe **sobrenatural**; inmediatamente se ha corrompido también (al quedarse sin sentido) el mundo **natural**. No es posible, para la conciencia cristiana, pensar en una naturaleza sana si de ella se rechaza lo sobrenatural. El rechazo de lo sobrenatural, mella la naturaleza. También la inversa es verdadera, pues una naturaleza corrompida en cuanto naturaleza hace casi imposible la inserción de lo sobrenatural.

En consecuencia, en la medida en la cual el mundo moderno inmanentista ha corrompido lo sobrenatural y, por tanto, lo natural, ha producido un progresivo (paralelo al proceso de apostasía) **extravío del buen sentido**; es decir, del buen juicio cotidiano, del sólido sentido común. En ese respecto, el mundo contemporáneo es **insensato**, carente de sensatez, como un coherente resultado del largo proceso de inmanentización o de exacerbación del "espíritu del mundo". Luego, como todos sabemos, siempre irán unidos solidariamente el espíritu del mundo; el afincamiento terreno definitivo, con la insensatez más radical. Caín ha perdido el buen juicio, es un insensato al matar a su hermano y responder a Dios que él no es guarda de Abel, es decir, que nada sabe de él; Judas no lo es menos cuando entrega a su Maestro con un beso y se suicida poco después; de análogo modo, el mundo contemporáneo es insensato y carente del buen sentido, pues de qué valen los progresos de la técnica si, al cabo, debe plantearse la posibilidad de la desaparición de la vida del planeta por obra de la misma técnica; es insensato luchar denodadamente para prorrogar efectivamente la vida del hombre sobre la tierra y propugnar y distribuir eficazmente los anticonceptivos para que no nazcan muchos otros nuevos hombres; es igualmente insensato aceptar la cultura como un verdadero valor y luego corromperla hasta su esencia misma en la mal llamada "cultura de masas"; y podría así seguir casi indefinidamente mostrando el **extra-vío** y la **insensatez** del mundo de hoy. Es suficiente leer el diario con atención y espíritu crítico. Se nos dirá y con razón que esa incongruencia es también propia de la finitud y fallibilidad del hombre; pero se deberá reconocer, al mismo tiempo, que nunca alcanzó la sistemática y casi minuciosa presencia de hoy. Puede decirse que el inmanentismo secularista, en la medida en la cual ha corrompido lo sobrenatural y con él la naturaleza, ha producido este **nuestro mundo de la insensatez cotidiana**. Por momentos parece que la única coherencia de grandes multitudes de gentes, es su cotidiana incoherencia. Parece demasiado simple, pero la solución es así de simple: Solamente la restauración plena de lo sobrenatural puede devolver al mundo su sensatez natural.

2. El nuevo monofisismo y un verdadero "triumfalismo"

La crisis de la sensatez, como resultado cotidiano del proceso del inmanentismo, en cuanto significa una expresa o más comúnmente una implícita reversión hacia el "espíritu del mundo", tiende a subrayar fuertemente el aspecto "social" del mensaje evangélico. Naturalmente que la predicación del Señor se dirige a la totalidad del hombre y, por consiguiente, es insoslayable la misión de consagración del mundo para el cristiano; pero es también cierto que desde la aparición de la conciencia burguesa coherentemente llevada a su radicalidad en el marxismo, se pone el acento en el aspecto social del mensaje evangélico con exclusión progresiva del misterio sobrenatural. Es muy difícil encontrar textos explícitos en los escritos de muchos progresistas de hoy, pues, como decía San Pío X, "despreciadores de toda autoridad" y "atrincherándose en una conciencia mentirosa", utilizan una táctica nunca clara, que consiste "en no exponer jamás sus doctrinas de un modo metódico y en su conjunto... lo cual contribuye a que se les juzgue fluctuantes e indecisos en sus ideas cuando en realidad éstas son perfectamente fijas y consistentes" (Pascendi,3).

De todos modos, hoy es posible notar un predominio de los valores "socioeconómicos" en la consideración de la realidad y, paralelamente, del Mensaje evangélico. Consiguientemente, la imagen de Jesucristo que nuestros ultraprogresistas terminan por proponer parece subrayar casi exclusivamente la **naturaleza humana** de Jesucristo. Cristo es redentor "social". Él es el que guía el "cambio de estructuras", la revolución armada y violenta (el Cristo guerrillero, por ejemplo) etc.; por eso, llamo a esta actitud el **nuevo monofisismo**. En efecto, a mediados del siglo V, Dióscoro, sucesor de San Cirilo en Alejandría y, después el archimandrita Eutiques, sostuvieron que en la persona de Cristo, en la cual se unen misteriosamente la naturaleza divina y la humana, la naturaleza humana es **absorbida** por la naturaleza divina; el citado Eutiques llegaba así de hecho, a sostener que únicamente existe naturaleza divina en Jesucristo, tesis condenada en Calcedonia en 451. En consecuencia, el Evangelio quedaba reducido (por así decir) a una especie de mensaje "angélico" sin contenido "social", como se dice hoy.

El fenómeno actual es también una suerte de monofisismo pero **invertido**. De hecho, aunque no se encontrará un texto explícito sobre esto, surge de la consideración de los escritos ultraprogresistas una suerte de **absorción** de la naturaleza divina de Jesucristo por la naturaleza **humana**, de modo que no es nada difícil que muchos cuya fe es vacilante sean conducidos a sostener la única naturaleza huma-

na de Jesucristo: un **monofisismo invertido** pero siempre monofisismo. De ese modo, así como en el monofisismo del siglo V, el Mensaje evangélico tiende a reducirse a una suerte de angelismo antihumano, en el nuevo monofisismo del siglo XX, el Mensaje evangélico se reduce a una doctrina exclusivamente social y humana. Y no tendría por qué ser de otro modo desde el momento que Jesucristo es persona exclusivamente humana. Este nuevo monofisismo (camouflado pero desgraciadamente real) es hostil a la contemplación y a la vida mística y trata de resolverlo todo en la acción social; propone poco a poco una imagen de Jesucristo **tan** "humana" que el Señor comienza a perder su carácter divino y, consiguientemente, conduce a suprimir la actitud de adoración por parte de los fieles. No es ya más "Señor", "Maestro", "Sacerdote", "Rey" (como lo nombra el Concilio Vaticano II, Doc. sobre el ministerio y vida de los Presbíteros, proemio) sino "Hermano" o, simplemente, "el Flaco" como llega a decirse en algunos ambientes plenamente "desprejuiciados" que padecen, sin embargo, del prejuicio del desprejuicio que es el peor de todos.

Como puede verse, no es mera fantasía hablar, hoy, de un nuevo monofisismo que se ha extendido, insensiblemente al comienzo, después rápidamente, en muchos sectores de fieles católicos afectados, al parecer, de cierta extraña y mundana vergüenza de su Fe. Por otra parte y como consecuencia de lo dicho no es de extrañar que se llegue a hablar de un "Evangelio sin mitos" en el cual no solamente se niega (por mítica) la Resurrección de Cristo, sino que se niega, precisamente, la **divinidad** del Señor. Es la consecuencia lógica del "cristianismo" gnóstico de Hegel y de la "demitificación" de Bultmann. Se trata, como se ve, del nuevo monofisismo que vacía totalmente al Evangelio de su contenido místico.

Entre las consecuencias de semejante secularización y pudrición de lo sobrenatural, quizá la más curiosa, a mi modo de ver, sea la aparición de una especie muy particular de **triumfalismo** en estos campeones de un "cristianismo" verdaderamente "actualizado". En efecto, el nuevo monofisismo que se sigue de la reversión de la Iglesia al "espíritu del mundo", implica con lógica de hierro la necesidad de una realización **terrena** del aspecto "social" del Evangelio; paradójicamente, el ultraprogresismo o modernismo de hoy ha lanzado la acusación de "triumfalismo" contra el Catolicismo tradicional, como si éste, sobre todo a partir del decreto de Constantino, ya sea mediante la unión con el Estado u otros medios análogos de poder ("opresor", por cierto), quisiera el **triunfo** aquí y ahora, sobre personas y cosas. En la actualidad, naturalmente, mediante la alianza con el capitalismo. Lo curioso de esta acusación no es solamente su falsedad doctrinal, ca-

rente de seriedad científica, sino que se lanza como acusación precisamente aquel rasgo que caracteriza al "cristianismo" secularizado. El "triunfalismo" del "compromiso" que exigen de la Iglesia con el siglo, con la destrucción de las "estructuras opresoras", con la actividad política orientada hacia ese fin, con la violencia ejercida no para expandir la Fe (como pudo pensar un Carlomagno) sino para suprimir el "opresor" dentro de la más pura dialéctica neohegeliana; si todos estos propósitos se logran, esta curiosa Iglesia debería sentirse "victoriosa", relativamente "triumfante" en el mundo y, como ya se ha dicho, cierto clero lograría instaurar el más odioso clericalismo de la historia. El nuevo monofisismo conduce, pues, al más radical y mundano triunfalismo.

3. Un pseudo profetismo y la praxis revolucionaria

El nuevo monofisismo subyacente en el proceso de secularización, orientado como está hacia la realización de valores socioeconómicos en la historia del hombre, necesita cierto criterio de interpretación del presente para poder visualizar el horizonte del futuro. Por ese motivo tiende también a secularizar y a proponer una nueva, curiosa y "existencial" idea de la **profecía**. Pero antes, tengamos presente el recto concepto de profecía para poder medir el grado de desacralización de la profecía en diversos sectores del pensamiento contemporáneo. Sin olvidar que el pueblo de Dios participa del don profético de Cristo (profecía ordinaria), la profecía se refiere al futuro y se muestra en una predicción, que reposa en la autoridad infalible de Dios que revela; por eso no puede confundirse con la mera predicción. Todavía, de modo lato, puede decirse que se trata de una manifestación de la voluntad divina a los hombres; pero semejante manifestación es estrictamente sobrenatural, es verdadero **conocimiento** que se ha de **comunicar** (I Cor. 12,8) por medio de la **locución**; esta locución debe ser acompañada, como confirmación de su origen divino, por el **milagro** (p.e., Deut. 34, 10-11). La profecía, en cuanto orientada al futuro, es escatológica y efectuada por el **lumen** divino que se extiende a la universalidad de las cosas; pero, en este caso, ese futuro al cual se refiere la profecía está allende las posibilidades de nuestro conocimiento natural. En cuanto se funda en la autoridad de Dios, no puede haber profecía falsa y, repito, no se confunde con el pronóstico, porque **la profecía es siempre revelada**; se trata, pues, de un conocimiento sobrenatural que se ha de comunicar, obtenido por revelación de Dios y acompañada o confirmada por el milagro. Santo

Tomás distinguió grados en el conocimiento profético (aspecto muy interesante para ser meditado en otra ocasión) pero, para él, la profecía es el conocimiento de una verdad sobrenatural obtenida por medio de una visión determinada (en el dominio de la imaginación) ya se dé en forma de sueño o de simple visión (2). Naturalmente, la profecía es esencial para el conocimiento del fin de la historia del hombre. Pero, para que no se nos diga excesivamente adheridos al pensamiento escolástico, he aquí la definición del profeta que nos propone Rahner, teólogo nada sospechoso de reaccionarismo: "(del griego = que habla por otro). En un sentido general propio de la teología fundamental, puede llamarse así al hombre que, acreditadamente, es portador de la revelación divina, y lo es de tal manera, que no sólo experimenta la autocomunicación 'graciosa' de Dios al hombre, sino que también la objetiva (la explica), correctamente y sin error, bajo la dirección y confirmación de Dios (= milagro), de forma acomodada a la situación que viene pre-dada tanto en él como a su ambiente, y, obedeciendo al impulso divino, la anuncia a su mundo" (3).

El nuevo monofisismo metido en las entrañas de la Iglesia, necesita, como dije antes, de un criterio de interpretación del presente; en efecto, por eso se piensa que la profecía es "interpretación" en el sentido de "comprensión de un sentido de la realidad" desde el momento que está veladamente anunciado en lo presente; el futuro es, pues, para estos "teólogos" un "progresivo horizonte escatológico, como progresiva realización del hombre"; naturalmente esa progresiva realización es "proceso de liberación". De este modo, la profecía es "interpretación", pero interpretación es también **hacer**, es decir, "producir el acontecimiento" y, para el profeta, en terminología tomada del "profeta" Marx, la "interpretación surge de una praxis y está orientada a una praxis". De tal modo, "desconsagrando" las diversas épocas (en cada una de las cuales funciona la dialéctica oprimido-opresor, calco fiel de la dialéctica siervo-señor de Hegel) la historia es "proceso de cambio y transformación" hacia la epifanía de "un nuevo hombre". Como ve el lector, el aspecto sobrenatural de la profecía como conocimiento ha casi desaparecido, diluído en una terminología imprecisa; nada se dice (por cierto) del carácter de revelada que tiene la profecía y mucho menos del necesario acompañamiento del milagro. Este concepto peregrino de "profecía" no solamente cercena lo esencial de la profecía reduciéndola a "interpretación" de la realidad en el horizonte del futuro escatológico, sino que altera su real sentido

(2) S. Th. II-II, 174,3.

(3) *Diccionario Teológico*, p. 586, Herder, Barcelona, 1966.

haciendo de la profecía un instrumento de la praxis transformadora de lo real (para emplear la terminología marxista). Se trata pues de una "interpretación" que surge de la praxis y genera una praxis; no es ya más una especial revelación sobrenatural de Dios confirmada por el milagro.

Este falso profetismo se autoafirma con una seguridad digna de una causa mejor; sus representantes ¿han recibido una revelación de Dios para que nos sea comunicada? ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Qué signos nos ofrecen para que asintamos a su "revelación"? ¿Cómo saben que los ilumina el **lumen** divino? No era necesario tanto aparato teológico ni tantas afirmaciones gratuitas para concluir en "doctrinas" tan simplistas. De hecho, no ha servido más que para justificar la producción de "hechos proféticos" (sic) como, por ejemplo, en Navidad, suprimir la celebración de la Misa de medianoche con el fin de "mentalizar", con ese gesto, a la pobre gente que sufre una estructura de opresión... La **supresión** de la Santa Misa, un "hecho profético"!

Si este "profetismo" surge de una praxis y genera una praxis debe preguntarse para qué sirve. Pues sirve para "denunciar las injusticias" (cosa que ha hecho la Iglesia desde su fundación sin esperar a estos nuevos profetas); también sirve para "hacer política", en el pleno sentido de la palabra (y que) significa optar y luchar por un sistema (ya veremos cuál) que realmente haga surgir un 'hombre nuevo' y una 'sociedad nueva'. Desde ese punto de vista, el nuevo monofisismo cree legítimo hacer política, pero se opuso escandalizado a la consagración de la Argentina al Inmaculado Corazón de María (30 de noviembre de 1969) por inadecuado y porque ese acto "iba a ser instrumentado políticamente". Es decir, eso era también "hacer política", pero desde otro punto de vista diverso del de ellos. Luego, sin detenerme a analizar el acto, lo importante es la contradicción en que se cae. Es política legítima denunciar (con hechos "proféticos") las llamadas "estructuras de opresión" y propugnar el compromiso político concreto; y es también "política" (pero ilegítima) la consagración del país a la Virgen María. Tratemos de ver, entonces, los motivos profundos de esta actitud general para descubrir los objetivos verdaderos de este nuevo y falso profetismo.

4. Al fin, el verdadero objetivo: el socialismo marxista

Todo católico medianamente instruido sabe que la Iglesia ha condenado al capitalismo liberal y al socialismo marxista. Pero el pseudo profetismo que me ocupa parece identificar todas las formas políticas no coincidentes con el marxismo bajo el rótulo de capitalismo (al

cual condena) y no se acuerda ni una sola vez de condenar al socialismo marxista. Esto es una constante. En efecto, la reducción del Mensaje evangélico a la inmanencia del mundo, ha conducido a la necesidad de partir de la "realidad económica, social y política" del país y a la necesidad postulada de "definirse personal y colectivamente". Pero esta definición tiene más de la acción y compromiso exigido por los marxistas a sus aliados, que de la entrega de amor silencioso y cotidiano del hombre cristiano; por ese motivo, como se ha propuesto en una reunión de sacerdotes cuyos nombres son, por lo común, mantenidos en el anónimo, cada delegado diocesano debió exponer "un cuadro socioeconómico de su región y las situaciones de sometimiento que padecía la población"; este cuadro **socioeconómico** es siempre explicado por la dialéctica (en el fondo tan facilona) de oprimido-opresor; es lo que pasa con la educación explicada por la "contradicción educador-educando" superada en la "liberación en comunión" de los hombres entre sí, mediatizados por el mundo, como dice el brasileño Paulo Freire, cuyos libros, particularmente **Pedagogía del oprimido** se venden por centenares en Universidades católicas y nacionales. A partir del espectro "socioeconómico" del medio, siempre explicado por la dialéctica oprimido-opresor (en pugna con el Evangelio) reaparece (en la cada vez más increíble terminología que sustituye al verdadero pensamiento creador) la necesidad de "mentalizar" a la gente reconociendo que en el aquel cuadro existen diversos "niveles de concientización".

Pero lleguemos al meollo del propósito no siempre denunciado y sobre el cual bien podrían "profetizar": El objetivo del nuevo monofisismo es la instauración de la sociedad socialista y, por tal, entiéndase el **socialismo marxista**; en efecto, en un documento de sacerdotes publicado con motivo del secuestro y asesinato de un ex-Presidente argentino, y la destitución de otro, se sostiene que los hechos mismos deben ser explicados por "las **contradicciones internas**" del sistema; por eso (supuesta la realidad como contradicción) no se trata de sustituir unos hombres por otros, sino de un "**cambio radical** de todas las estructuras socio-políticas y económicas, sustituyendo al sistema capitalista vigente por un auténtico **socialismo**", poniendo el poder en "manos del Pueblo". Como semejante cambio (de las relaciones de clase, diría un marxista) puede implicar la violencia ("vía de las armas") el más vulgar terrorismo es considerado como una actividad ejercida por "elementos sanos y limpios de una juventud revolucionaria". En toda la historia del pensamiento, solamente el marxismo propone esa explicación que supone la realidad social como oposición de contrarios; además, salta a la vista el atroz **abstractismo**

del socialismo marxista (que tanto horroriza a Marcel) que se constituye luego en verdadero opresor y destructor de la persona; salta a la vista, en efecto, en la exaltación de la palabra "Pueblo" (con mayúscula siempre); semejante "Pueblo" no ha existido nunca (como no existe "la masa") sino esta comunidad concreta constituida por **cada una** de las personas en las cuales debo reconocer la imagen de Dios. Todo lo demás es, para un cristiano, un conjunto de meras abstracciones que tienen la mala costumbre de fagocitarse a la persona concreta.

Sostengo que el "hombre nuevo" que anuncian los nuevos "profetas" no es ya el hombre cristiano sino el hombre marxista que aparecerá al final de este proceso de "liberación" (o desalienación) como se expresa el utopismo de Marx y sus "cristianos" y tardíos discípulos de hoy. Así, pues, se hace necesaria la **revolución** como paso de un tipo de sociedad antiguo (capitalismo) a otro nuevo (socialismo). Esta revolución debe destruir el sistema que no es otro que el "sistema liberal capitalista". Pero para esta sustitución del liberalismo no se propone, ni de lejos, la doctrina social de la Iglesia que Ella ha propuesto a sus hijos con todo el peso de su Autoridad, sino la **sociedad socialista**; para que ello sea posible "consideramos necesario erradicar definitivamente y totalmente la propiedad privada de los medios de producción" (27 de junio de 1969, Documento de los Coordinadores Regionales del Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo). Hacia el marxismo (sin decirlo claramente) se encamina este nuevo monofisismo; no otra cosa será el proféticamente esperado "socialismo latinoamericano". Ante la evidencia de la contradicción entre la supresión de la propiedad privada de los medios de producción y la enseñanza de la Iglesia (léase, entre otros múltiples documentos, las Encíclicas **Quadragesimo anno** y **Rerum novarum** y muy especialmente la Constitución **Gaudium et spes** del Concilio Vaticano II n^{os} 69-73) alguno ha querido inútilmente distinguir entre el derecho "abstracto" a la propiedad privada y el derecho "concreto", tal como se da en la sociedad capitalista... Pero no valen disimulos: La Iglesia, cuando habla de derecho, menta no un derecho "abstracto" sino aquél que surge, concretamente, de la misma naturaleza del hombre, aunque tengamos (como a todas las cosas) que expresarlas mediante la abstracción. Lo real y verdadero es que el nuevo monofisismo modernista propone la supresión de la propiedad privada como medio para lograr la sociedad homogénea "profetizada" por Marx, Engels y Lenin, autores de los "evangelios" sinópticos de muchos "cristianos" de hoy.

ALBERTO CATURELLI

TRISTEZA Y ALEGRÍA DEL CRISTIANO

Sabemos por el Evangelio (Mt. 26,38; Mc. 14,34) que en la vida del Señor hubo un momento en el que Éste sintió una tristeza mortal. Cuando la mirada cristiana se detiene a contemplar este hecho, con la paz interior y la serenidad que da el triunfo de la Resurrección, no puede menos que tener la sensación de estar frente a una situación límite. Es cierto que toda la pasión es un misterio, que toda la vida de Cristo es un misterio, que todo Cristo es un misterio. Pero hay momentos en los que ese misterio llega dramáticamente a la superficie. Dios es la antítesis de la tristeza; Dios es la felicidad infinita, indescriptible, inimaginable; Dios, en el Huerto de los Olivos está triste hasta la muerte.

En esta circunstancia de la vida del Señor aparece en toda su crudeza algo que, con mayor o menor intensidad, se plantea en la historia de cada uno de los hombres: la antítesis tristeza-alegría. La sentimos todos como una realidad que toca lo más profundo de nuestro ser, como formando parte de nuestro patrimonio de criaturas y de pecadores. Nació del viejo tronco de Adán, y sólo se extinguirá en el fin de los tiempos cuando la alegría y la tristeza estén definitivamente separadas. Mientras tanto, los hombres conocemos por una experiencia bajo muchos aspectos incommunicable como un lejano esbozo de los dos términos de toda existencia humana.

El mundo de hoy

"Hay tiempos para llorar y tiempos para reír, tiempos para lamentarse y tiempos para bailar", dice el Eclesiastés (3,4). Esto, que está dicho para la vida de cada hombre en particular, también es válido para los pueblos, y aun, para el mundo. La civilización moderna tiene medios muy poderosos para facilitar el contagio de la felicidad o de la tristeza, y el fenómeno de la masificación permi-

te un manejo bastante ajustado del estado de ánimo de enormes sectores de la humanidad. Estamos en una civilización en la que muchos problemas pueden lícitamente ser considerados en escala mundial y, entre ellos, el que nos ocupa, el de la alegría y la tristeza.

¿Cómo clasificar, desde este punto de vista, al mundo de hoy, a la civilización de hoy, al hombre de hoy? Muy arriesgado es querer sintetizar y clasificar una enorme serie de manifestaciones de nuestro tiempo en unas pocas líneas. Sin embargo es fácil detectar la repetición de algunos hechos sintomáticos que se suceden en un terreno que, según el consenso unánime, es donde se manifiesta con mayor claridad y precisión el fondo del alma humana. Nos referimos al mundo de la filosofía y de las artes. En este mundo, sin duda alguna, la tónica está dada por la tristeza. Es ya un lugar común citar la lista de las filosofías de la desesperación, de la angustia, del descontento que intentan guiar al hombre moderno empleando los medios más diversos, desde la exposición teórica hasta la violencia física o moral. Otro tanto sucede con las artes que, frecuentemente vinculadas con una filosofía tristísima de la vida, se complacen en todo lo que directa o indirectamente expresa una situación interior de dolor. Se respira en este mundo un mal disimulado gusto por la tristeza. Todo lo que refleja angustia o desesperación es sintonizado con asombrosa facilidad por un público que descubre en esto la expresión de algo que lleva adentro y que no sabe cómo decírselo a sí mismo. Bástenos, para convencernos, recordar cuáles son los temas más comunes de la literatura que tiene hoy más éxitos, o reflexionar sobre el caos estético que reina entre los que nuestro tiempo considera grandes pintores.

Todo esto tiene excepciones, es cierto. Sin embargo hay que reconocer que la nota dominante de la sensibilidad actual no es la alegría. Asistimos al drama de un mundo que está como consustancializado con el problema del mal, un mundo que mira el mal muy de cerca, tan de cerca que parece no sentir horror de este enemigo, sino, por el contrario, parece que puede entablar buenas relaciones y conversar con él, y hallar en este diálogo, un cierto descanso. Estamos en un mundo difícil, en un mundo que es capaz de hacer germinar en el fondo del corazón la tentación de creer que el caos inicial del que habla el Génesis, lejos de disolverse en el orden de la civilización, se ha ido sólo disfrazando a lo largo de los tiempos, siempre intacto, siempre dispuesto a aparecer terriblemente en la superficie de la historia.

El cristiano de hoy

Este es el clima en el que el hombre de hoy, y por ende el cristiano de hoy, tiene que enfrentar la problemática de la tristeza y la alegría. Este es el mundo que le ha deparado la Providencia, el mundo que tiene que ayudar a redimir. Su mundo.

En este complicado mundo suyo el cristiano tiene todavía que aceptar la realidad de algo que le toca más de cerca: la situación actual de la Iglesia. Es muy posible que halle en ella, en determinadas ocasiones, la causa de una profunda tristeza. Repetidas veces el Papa se ha referido a los grandes problemas que la afligen, pero no es solamente desde Roma que le llegan al cristiano estas noticias. A veces, y es lo más doloroso, la crisis de fe o la disolución moral brotan inesperadamente al lado suyo en un amigo, en un conocido, en alguien quizás en quien jamás se hubiera atrevido a pensar que su vida espiritual se pudiera resquebrajar. Todo esto conspira para que muchos cristianos acepten vivir su cristianismo en un clima de tristeza interior como si esto fuera algo normal, algo que hay que soportar casi fatalmente. La tentación acecha a todos. Laicos, religiosos, sacerdotes, todos corremos el riesgo de admitir, por lo menos inconscientemente, que es *normal* una vida cristiana triste.

Pero por otra parte, se presiente que esto es inadmisibile. Aunque uno pueda acostumbrarse a la tristeza, ésta siempre es un enemigo. La conciencia cristiana y, aun el más elemental sentido común, reconocen oscuramente que hay un mal en pactar con la tristeza, que hacerlo es hacerse cómplice de su propia destrucción. El problema se plantea en muchos casos con agudeza, aunque con muy poca claridad; en otros toma la forma de un mal crónico que aparentemente no tiene gravitación. Sin embargo, consciente o inconscientemente, todos buscamos una salida a la antítesis entre la vida cristiana concreta, real, y la alegría, esa alegría tan necesaria y vital como el aire que respiramos. De ahí que se ensayen soluciones.

Soluciones

La primer solución, la más fácil y más frecuente, consiste en buscar la dosis de alegría necesaria en una completa independencia de la vida cristiana. Es como si se admitiera que la religión, la fe, los mandamientos, la Iglesia, etc., son una carga, un aburrimiento, una tristeza indispensable que hay que contrabalancear con una alegría buscada en otro plano. No quiere decir esto que esa alegría sea mala. Puede serlo, pero también podría mantenerse honradamente

dentro de los límites de la moral. La dificultad no está en esto; está en el hecho de haberse producido una escisión con lo más profundo de la vida: se ha separado algo tan vital como la alegría, de aquello que radica en lo más hondo del alma, que es la vida religiosa. Se ha producido un desequilibrio de consecuencias imprevisibles. En todo caso, se ha dificultado enormemente el crecimiento de la vida interior, del desarrollo espiritual.

Otra solución, también frecuente, que pretende esta vez salvar la unidad interior, consiste en pasar por alto las causas de profunda tristeza interior para fabricarse una alegría, cristiana, sí, pero artificial, en la que desaparecen falsamente todas las realidades molestas. Ante la necesidad interior y vital de alegría, y no viendo otra salida, se opta por un optimismo forzado. El optimismo, en sí, no es malo. Por el contrario, hay un optimismo legítimo y bueno que consiste en la facilidad espontánea y razonable de ver ante todo, el aspecto bueno en todas las cosas. Pero también hay un optimismo que fuerza la realidad y la deforma, por la sencilla razón de que la teme. ¿Se puede llamar a esto *solución*? Más correcto fuera, quizás, llamarlo *tentación*. No es cristiano vivir voluntariamente en un clima de falsedad interior, aunque lo que se pretenda sea óptimo.

¿Qué hacer entonces? ¿Resignarse? ¿Rebelarse? ¿Deprimirse? La fuga de la tristeza, la necesaria y humana fuga de la tristeza puede hacer tomar caminos errados. Sin embargo, esta necesidad intrínseca que tiene el hombre de alegría es uno de los elementos más importantes de la vida interior que Dios ha depositado en su alma. Y si es don de Dios, no puede ser, ciertamente, algo que dificulte el recorrido del camino de la vida, sino un medio para hallar rectamente el verdadero fin. El cristiano debe, pues, encontrar una auténtica actitud cristiana frente al problema de la tristeza, debe acercarse con el camino.

Origen de la tristeza y la alegría

Alguien ha dicho que, después de la Encarnación del Verbo de Dios, un cristiano no tiene derecho a estar triste. La afirmación tiene algo de espléndido. Sin embargo, apenas acabamos de oírla, tenemos la impresión de que no coincide con la realidad. Un cristiano, aun sin reflexiones teológicas, se da cuenta de que hay circunstancias en las que se puede perfectamente estar triste. Muchos santos han pasado por momentos de gran tristeza. Pensemos en la Santísima Virgen al pie de la cruz, y en el mismo Señor en el Huerto de los Olivos. No; la tristeza es posible en la vida cristiana. Pero, por otra parte, es una ver-

dad irrefutable que Cristo nos viene a traer una alegría que ya no nos será quitada.

El problema, expresado con otras palabras pero fundamentalmente el mismo, se lo planteó Santo Tomás en el prólogo de su comentario al libro de Job, libro de las Escrituras en el que la felicidad y la tristeza son los dos grandes actores del drama. Santo Tomás, siguiendo su costumbre, aclara la posición del problema examinando los términos, en este caso, examinando la tristeza. Sigamos, pues, su método ⁽¹⁾.

¿Qué es la tristeza? o ¿qué es la alegría? Ciertamente es más fácil describir sus efectos que definirlas. En todo caso, son estados interiores de los que todos tienen suficiente experiencia como para reconocerlos. Pero hay algo que va a ayudarnos a profundizar en ellos: su origen. La tristeza, y, a su vez, la alegría, nacen de causas paralelas: la privación o la posesión de un bien.

Simplificando, diríamos que en el nacimiento de la tristeza se conjugan varios elementos: se trata de un bien (no importa si es real o sólo imaginario) que lo poseemos (ya sea de hecho o sólo en esperanza), y que lo conocemos y reconocemos como bien, que, en un momento determinado, lo perdemos (o se desvanece nuestra esperanza). Esto nos lo dice nuestra experiencia cotidiana. Pensemos en cualquier circunstancia en la que un hombre puede estar triste, y veremos cómo se verifica esto. La alegría, por su parte, nace también del confrontamiento con un bien, como la tristeza, pero inversamente, esta vez el bien es poseído y gozado conscientemente (Ver S.Th. 1-2,31,5,c. o bien 32,1,c. etc.).

Las consecuencias de este análisis tan elemental son de importancia. Si la alegría y la tristeza dependen de la confrontación del hombre con un bien, y existe una gran diversidad de tipos de bienes, hay que concluir que pueden existir muy diversos tipos de tristeza y de alegría. Se puede estar triste o alegre por haber perdido o por poseer un bien material, intelectual, o espiritual; se puede estar triste o alegre por haber perdido un bien falso, como es el que busca el pecador, o un bien verdadero; se puede estar triste o alegre por haber perdido o por poseer un bien propio o un bien del prójimo; etc., etc. Lo que nos importa aquí es notar cómo alrededor de la tristeza y la alegría gira el misterio del bien y del mal.

(1) Sto. Tomás trata el tema en la Summa Th. en 1-2, q.31 a.39.

Bienes y males

¿Sabemos realmente qué es un bien y qué es un mal para nosotros? Muchas voces nos están anunciando constantemente lo que es bueno y lo que es malo, aunque, ciertamente, no todas dicen la verdad. Nos hablan nuestra sensibilidad, nuestros apetitos, nuestro temperamento, nuestra razón, nuestros hábitos buenos o malos; nos habla también nuestro prójimo, nuestra civilización, nuestro tiempo; nos habla también nuestra fe, nuestra Madre Iglesia; y, finalmente, nos hablan también de un modo oculto pero muy verdadero aquel que engañó a nuestros primeros padres, y Aquel que nos dijo: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida".

Descubrir cuál es el verdadero bien y cuál es el verdadero mal no es tarea fácil. Cuantas veces el hombre confunde el bien con el mal, necesariamente falsea la alegría y la tristeza. Es el caso del pecador que busca una felicidad falsa y huye de una tristeza que no lo es tal. Pero aun fuera del caso extremo del pecado, existen un sinnúmero de situaciones diarias en las que, si no se falsea completamente la noción de bien y de mal, se lesiona la jerarquía de valores que ordena los diferentes bienes y males. En general, al hombre le resulta difícil apreciar más, lo que realmente vale más. Pensemos en el caso típico de la apreciación de las riquezas. No es fácil convencer a un pobre que hay bienes infinitamente mayores que los económicos y que están al alcance de su mano, y que puede ser realmente felicísimo en su pobreza. La ilusión de los bienes materiales es engañadora. Pero cuando conocemos a alguien que ha superado esta ilusión, tenemos la impresión de hallarnos frente a uno de esos hechos que nos reconcilian con el mundo. Un pobre que es realmente feliz, que transmite a su alrededor su alegría interior, es algo simplemente maravilloso. La razón es muy simple. Es que descubrimos, quizás sólo intuitivamente, en esa persona, una salud interior, un orden verdadero en la apreciación de los valores, que nosotros no poseemos pero desearíamos tenerlo. En San Francisco de Asís se descubre algo inmensamente verdadero.

No se trata, por supuesto, de negar el valor a los bienes económicos, sino en considerarlos valores subordinados. Se trata de ubicar los bienes en su verdadera jerarquía. San Pablo, cuando predicaba a los esclavos la obediencia y la sumisión a sus amos por amor a Cristo, de una manera que hoy nadie se atrevería a hacerlo (Ver Col. 3,22-24; Ef. 6,5-8; Ti. 2,9-10), no defendía ciertamente la esclavitud, sino que subordinaba el bien de la libertad exterior a la libertad de los hijos de Dios. La Iglesia, sucesora del magisterio apos-

tólico, ya sea por su verdadero magisterio jerárquico, ya sea por el ejemplo de los santos, nunca ha enseñado a despreciar los bienes que realmente lo son, pero sí ha enseñado a ubicarlos en su verdadero lugar. Lo cual es sumamente importante, porque en el momento menos pensado nos vemos obligados a elegir entre dos bienes que las circunstancias hacen incompatibles. Esta vida, por ejemplo, es un don maravilloso de Dios que tenemos que apreciar enormemente. Pero si en algún momento se nos presenta la necesidad de elegir entre esta vida y la eterna, es gran sabiduría elegir la eterna.

Posibilidad de la tristeza

El llamar bien al verdadero bien, y mal al verdadero mal, no exime de la tristeza. Quizás, por el contrario, esto dé una sensibilidad especial para descubrir la carencia de bienes importantes. Pero sufrir por lo que hay que sufrir es inmensamente digno.

El cristiano puede carecer de muchos bienes a los que puede lícitamente aspirar. Tiene, pues, todo derecho a la tristeza. Incluso puede carecer de bienes que están estrechamente relacionados con bienes más altos, como podría ser el de la libertad de vivir exteriormente como cristiano, o el de vivir bajo la dirección de una jerarquía eclesíastica santa y digna. ¿Cómo no sufrir? Sería terriblemente injusto pretender que no se estuviera triste por ello. Hay que aceptar ese ingrediente necesario de la condición mortal que es la tristeza, con gran paz y realismo. Hay tristezas justas, y sería muy mala política el querer escapar de ellas aun invocando principios sobrenaturales. Quien por ejemplo, está triste porque ha muerto su padre o su madre, tiene un derecho inalienable a estarlo, un derecho que en último término está defendido por el mismo Dios que le mandó amarlos. Quien está triste por la escalada del mal en el mundo o en la patria, o por el misterio de una Iglesia abrumada por enormes problemas, ciertamente tiene un derecho verdadero a estarlo. Lo cual, lejos de ser una reacción poco acertada, es síntoma de una sensibilidad grande y de un amor verdadero por la Iglesia, por la patria o por el mundo. Quizás, en ciertos casos, lo sospechoso sería precisamente la falta de tristeza.

Un cristiano tiene, en el orden natural, los mismos riesgos y las mismas posibilidades que cualquier hombre. Su vida religiosa, es cierto, influye de un modo oculto en el resto de su vida, pero su influencia se sitúa siempre en un plano que no interfiere el juego común de las causas. Ser cristiano no quita ninguno de los riesgos que implica ser hombre, ninguna de las posibilidades de perder los bienes naturales que necesita cualquier hombre. Por eso, imaginarse que



por ser cristiano se pierde el derecho a la tristeza es creer que ser cristiano implica una deshumanización ilusoria.

No. El cristiano puede tener hambre, puede tener frío, puede carecer de una casa, de un hogar, de amigos, de recursos económicos, de medios para cultivarse, de salud, de patria, de libertad. ¡Cuántos santos, comenzando por los Apóstoles, se han visto en situaciones de carencia gravísimas, hasta ser, en último término, despojados de la misma vida! La frase del salmo "Nunca vi al justo abandonado, ni a su linaje mendigando el pan" (S.37,25) no se puede aplicar literalmente sin correr el riesgo de ser injusto como los amigos de Job. Ciertamente hay muchos justos que sufren carencia de bienes, sin que por ello sean sospechosos de ser enemigos de Dios. La cruz entra, ciertamente, dentro de los misteriosos caminos de la Providencia. Y si admitimos el misterio de la cruz, tenemos también que admitir el misterio de la tristeza.

Posibilidad de la alegría

Sin embargo, hay en el cristiano algo que forma parte de su patrimonio exclusivo, que abre perspectivas aparentemente contrarias. Hay algo que podría cambiar maravillosamente la realidad profunda de su vida, a pesar de las apariencias más opuestas. El cristiano, decíamos, puede carecer de muchas cosas, de muchos bienes, pero hay un bien que tiene dentro de sí, que sobrepasa todos los bienes posibles de esta vida, que, de suyo, podría engendrar una alegría incalculable. Y ese bien es Dios.

Todos sabemos por nuestro catecismo que Dios es el bien supremo, que Dios es nuestro bien supremo. Sin embargo, puesto que es un bien oculto, secreto, es más fácil apreciar cualquier bien de orden temporal que el bien supremo. Es más fácil sentirse pobre cuando se carece de bienes materiales que cuando se pierde a Dios.

Si la tristeza depende de la conciencia de un bien que se va, y la alegría de un bien que se tiene, es necesario admitir que el cristiano puede tener siempre dentro de sí un recurso de alegría infalible, cierta, profundísima. Todo depende, en cierto modo, de su fe, de un acto de fe viva, de la memoria de ese bien por excelencia que es Dios, y que posee dentro de sí.

San Pablo cree que *siempre* es posible la alegría para el cristiano: "Alegraos siempre en el Señor; os lo repito, alegraos" (Fil. 4,4). Pero notemos inmediatamente que se trata de una alegría muy particular.

Uno de los errores típicos del hombre de hoy consiste en reducir, más o menos conscientemente, toda alegría a aquella que depende de la posesión de bienes que, en realidad, son muy limitados como tales, aunque los exalte la propaganda comercial o política. Es necesario reaccionar contra esta concepción que bloquea algo importantísimo para el cristiano. Es necesaria una verdadera educación para librarse de una falsa escala de valores impuesta por una sociedad que oprime. Hace falta todo un esfuerzo para aprender a valorar un tipo de alegría profunda y misteriosa pero incomparablemente más plena que cualquier otra. Necesitamos descubrirla dentro de nosotros, necesitamos aprender a reconocerla, a apreciarla, incluso, a gozarla, lo cual nos es de gran importancia porque no se puede vivir sin una dosis de alegría. Quizás uno de los bienes mayores que podemos hacerle al prójimo sea el de enseñarle a saborear la alegría misteriosa y profunda del "Dios con nosotros". Pero así como le es difícil al que está habituado a gozar con placeres bajos, el aceptar la realidad del gozo intelectual o de la contemplación estética, así le es difícil al hombre de hoy, al hombre común, aceptar la posibilidad de alcanzar la alegría de la que nos habla San Pablo, la alegría de Dios.

Alegría de Dios

¿En qué consiste propiamente esta alegría? No es fácil contestar a esta pregunta, ya que ni siquiera es fácil comprender la alegría sensible de la euforia y de la risa. Ciertamente es algo que trasciende lo que se ha llamado "consuelo espiritual" o cierta euforia que puede producir a veces una vida espiritualmente sana. Es algo que puede muy bien no exteriorizarse en nada que capten los sentidos, en nada de lo que llamamos ordinariamente manifestaciones de alegría. Pero es alegría.

Es algo que plenifica el alma, que da un sentido profundo de paz y de equilibrio a la vida, que da todo aquello que da la alegría exterior pero en un plano inmensamente más verdadero, más sólido, aunque más oscuro. Es aquello que brota de la posesión del bien supremo, de Dios conocido y amado como nuestro verdadero bien. Es lo que impulsa al salmista a llamar a Dios "Dios de mi alegría" (S.42,4).

Dónde hallar la alegría de Dios

La alegría de Dios es, pues, el fruto del descubrimiento del "Dios con nosotros". El cristiano tiene siempre algún acceso a esta realidad

por su fe, aunque ésta sea débil. Es la "alegría de la fe" de la que nos habla San Pablo (Fil. 1,25). Aun el cristiano que ha abandonado a Dios por el pecado, mientras tenga fe puede siquiera mirar de lejos la alegría de Dios como algo que puede un día recuperar. Pero aquel que vive en su amistad tiene muchos caminos para hallarla. La puede descubrir en cualquier manifestación de su vida cristiana, en cualquier aspecto del plan de Dios, en la creación, en la ley divina, en los sacramentos, en la oración, en las buenas obras, en sus hermanos, en el misterio de la misericordia de Dios y de su propia nada. "Tú has puesto en mi corazón más alegría que si abundara en trigo y en vino" (S. 4,3), exclama el salmista.

Sin embargo, si toda la economía divina fundamenta la alegría del cristiano, hay algo que le habla de ella directamente, específicamente. Si consideramos las tres virtudes teologales, las tres nos llevan de algún modo a la posesión de Dios. La fe nos da un conocimiento verdadero pero oscuro y enigmático de Dios, reemplazo provisorio y deficiente de la visión beatífica. Este conocimiento no sólo nos abre las puertas para alcanzar la posesión del bien supremo sino que de algún modo la comienza. Sin embargo, es un comienzo oscuro y enigmático. La caridad, en cambio, nos lleva a amar a Dios tal cual es, y en este sentido nos da la plena posesión de Dios. Pero este amor sufre las consecuencias del conocimiento limitado de la fe, a más de las deficiencias propias de la condición de pecadores. La esperanza, en cambio, a pesar de tener la desventaja de existir proyectada hacia el futuro, nos pone en posesión de Dios, tal cual es, conocido maravillosamente por la visión beatífica, y amado con el amor sin medida de los santos en el cielo. Es la plena posesión de Dios "en esperanza". De ahí que sea la fuente más directa de la alegría de Dios. Es esa pequeña virtud, tan desconocida por un mundo que desconoce la alegría, lo que une en esta tierra el conocimiento y el amor de Dios, lo que le da a esta vida un sentido profundo de felicidad. Ch. Péguy la imaginaba como a una niña pequeñita tomada de la mano de sus dos hermanas mayores, la fe y la caridad. Es muy débil, pero sin ella sus hermanas corren el riesgo de extraviarse. De hecho, si no nos acostumbramos a mirar periódicamente hacia la otra vida, la fe acaba por convertirse en una "fe en el mundo", y la caridad en una "filantropía puramente horizontal".

Todo lo que tiene *razón* de esperanza en la vida cristiana, es justamente lo que alimenta su alegría más profunda. Que seamos "alegres en la esperanza" nos pide San Pablo (Rom. 12,12). El que llega a descubrir el sentido de esperanza que encierra la oración, los sacramentos, los sufrimientos, el trabajo y el descanso, la salud y la en-

fermedad, la amistad y la soledad, la vida y la muerte, ha descubierto una fuente inagotable de paz y de alegría. Hasta el mismo amor parece que no es capaz de engendrar alegría si no está teñido de esperanza. Por eso, un cristianismo que en la práctica se olvida del cielo, es un cristianismo penosamente triste; y por eso, también, la tristeza más profunda, más negra, es la desesperación.

Coexistencia

Si, por una parte, el cristiano puede tener tristezas legítimas, y, por otra, la alegría es un elemento necesario de la vida cristiana, hay que admitir una verdadera coexistencia de la tristeza y la alegría. Por poco que ahondemos en nuestra propia experiencia advertimos con facilidad que muchas veces tenemos razones para estar tristes que conviven con otras que nos impulsan a la alegría. En nuestra alma alcanzamos a percibir como diversas zonas en las que pueden existir reacciones diversas. Dios la ha creado con una capacidad de riqueza interior mucho mayor de lo que a veces nos imaginamos, con una profundidad que nos es difícil medir. La ha hecho tan maravillosamente noble como para que pueda llegar un día, elevada sobrenaturalmente, a su presencia, Bien infinito, en la eterna y misteriosa unidad del amor. Este destino abre una nueva perspectiva sobre su profundidad y su capacidad para asimilar todo lo que bajo cualquier aspecto sea un bien, su vocación a la alegría. Los bienes siempre limitados de esta vida, dejan en ella la posibilidad de sufrir, de padecer, de carecer. La luz y la sombra son, aquí abajo, igualmente necesarios.

Esto nos lleva a un tema central de la doctrina cristiana: el misterio de la cruz. Considerada ésta aisladamente, es la negación de la alegría. Justamente lo que define la cruz es lo que se opone a la alegría. Pero el cristiano, aquel hombre que siente dentro de sí su vocación a la eterna alegría, sabe que la esperanza de ésta va indisolublemente unida, por una paradójica disposición de la Providencia, a la negación de la alegría que es la cruz. Es posible que uno ignore las proporciones y el peso de su cruz personal, así como el momento en el que debe tomarla, pero se puede estar seguro de que la alegría de esta vida va a estar contrabalanceada siempre con una dosis de cruz.

Hay algo más. Para el cristiano, la cruz no es pura negación, o si se quiere, disminución de su alegría. No lo es porque la cruz se hizo signo de redención y de esperanza en el Calvario, hasta tal punto que ella misma es motivo de alegría. El Apóstol Santiago lo recuerda cuando dice: "Considerad, hermanos míos, como motivo de gran alegría el veros rodeados de toda clase de pruebas" (Sant. 1,2), y San Pedro añade en su primera carta; "Alegraos en la medida en

que participáis de los sufrimientos de Cristo para que también saltéis de gozo en la revelación de su gloria" (1 Ped. 4,13).

La alegría a la que nos exhortan Santiago y San Pedro es, ciertamente, una alegría que no excluye la tristeza; hasta se puede decir que la incluye necesariamente. Es lo contrario del ideal utópico que nos predica sistemáticamente la sociedad moderna, a saber, una felicidad, una pobre felicidad temporal que tiene la pretensión de poder excluir un día, todo pesar, toda tristeza.

La alegría de los santos es distinta. Es inmensamente más profunda porque brota de la posesión de un bien infinitamente mayor, pero no pretende, no quiere alejarse del camino real de la cruz. Se ha hablado mucho, y no siempre favorablemente, de la importancia que daba el cristiano de otros tiempos a la penitencia, en contraste con el modo de pensar actual. Hoy se esgrimen numerosos argumentos para restringir al mínimo la cruz voluntaria. No examinamos esas razones que, por otra parte, pueden tener su aspecto verdadero, pero nos preguntamos si el cristiano medio de hoy no ha perdido la noción de lo inmensamente alegre que es ser cristiano, justamente porque en su interior vive en una permanente fuga de lo que incomoda. Si, en cambio, volvemos la mirada a los grandes santos de la antigüedad, que de algún modo expresaban en su vida lo que era la interpretación ideal del Evangelio en su siglo, descubrimos que la cruz y la alegría pascual conviven con una naturalidad y espontaneidad que nos asombra. Pensemos, por ejemplo, en las vidas de los Padres del Desierto, y en la extraña y profunda simbiosis de penitencia y alegría que se da en ellos.

Triunfo de la alegría

Si hemos recordado que es posible, y hasta necesario, que coexistan en nuestra vida alegría y tristeza, hay que recordar también que la vida del hombre es estrictamente una. Las zonas diferentes del alma pertenecen ciertamente a una misma alma, y la coexistencia no puede resumirse, en último término, sino en un resultado unitario. Esto también es fácil reconocerlo en uno mismo. Así como hay una jerarquía de valores de bienes y males, así también hay una jerarquía de alegrías y tristezas. El cristiano bien ubicado frente a aquéllos, también lo está frente a éstas. Por eso es posible que la alegría última, la "alegría de Dios", sea lo que selle toda su vida. "Amáis a Jesucristo sin haberlo visto —dice el Apóstol Santiago—, en Él creéis aunque de momento no lo veáis, rebosando de una alegría inefable y gloriosa" (Sant. 1,8).

La alegría profunda es, pues, lo que debe dominar en la vida del cristiano, como prima el Bien divino sobre el bien creado. Si es cierto que el cristiano no tiene derecho a la tristeza en la región profunda del alma donde se registran el encuentro o la ausencia de Dios, donde se juega su vida o su muerte, es cierto también que desde ese lugar se domina todos los otros sectores del alma. La alegría de Dios es una alegría que es capaz de estar por encima de todas las tristezas. Lo saben los mártires a través de una experiencia que sólo ellos conocen, pero lo sabe también, a su manera, todo cristiano que humilde y pacientemente se esfuerza por amar a Dios sobre todas las cosas.

La gran diferencia que media entre el que ama a Dios y el que se aleja de Él, está en que el primero, a pesar de que puede estar abrumado de mil tristezas en la superficie del alma, goza de una alegría verdadera; el segundo, en cambio, a pesar de que puede gozar de mil alegrías temporales, sufre una tristeza radical. Lo que marca la vida es lo profundo de ella, lo más íntimo del ser. Nadie es más triste que el que carece del verdadero amor y de la verdadera esperanza. Nadie es más feliz que un cristiano que ama y espera amar a Dios eternamente, y esto a pesar de todo, a pesar de las apariencias, a pesar de que lo que asome al exterior sea solamente ese llamado signo de la alegría interior que es la paz. "El fruto del Espíritu —dice San Pablo— es amor, alegría, paz" (2 Cor. 5,22).

* * *

Cuando San Lucas nos describe el momento único en la historia del universo en el que Dios se va a hacer hombre, nos lleva a la presencia de un ángel que saluda a la Virgen en nombre de Dios con unas palabras que tienen una resonancia maravillosa: "Alégrate María, llena de gracia, el Señor está contigo". El uso de la palabra "alégrate" ("jaire", en griego) para comenzar la salutación, si bien es una fórmula de saludo más o menos común de la época, puede muy bien tener, en el contexto del Evangelista, una intención profunda. El ángel viene a anunciar la mayor alegría que es posible imaginar: Dios con nosotros. Por eso el misterio de la Encarnación, que es el misterio de "Dios con nosotros", comienza como un canto de alegría con el "alégrate". Y la causa de esta alegría está dicha inmediatamente: "Ilena eres de gracia; el Señor es contigo". Quizás las palabras del ángel sean también una inmensa invitación que hace el Señor por su

medio a todos los hombres, a toda la humanidad, esa gran peregrina de la alegría eterna. Todo está en descubrir en nosotros ese Bien infinito que quiere ser nuestro, en darnos cuenta de que la única tristeza profunda es la ausencia de Dios, es el pecado, que todo lo demás, a pesar de todo, se resuelve, por una misteriosa alquimia divina, en alegría.

PABLO SAENZ O.S.B.

VI Semana Tomista de Filosofía

Después de una prolongada interrupción, la Sociedad Tomista Argentina anuncia la celebración de la VI Semana de Filosofía, la cual se realizará en la ciudad de Buenos Aires, durante los días 20 al 26 de junio próximo. El tema de la Semana será **"Experiencia y realidad"**, el cual será abordado tanto en una perspectiva doctrinal cuanto histórica.

Al mismo tiempo, esta Semana tendrá carácter de homenaje al Doctor Común de la Iglesia, al celebrarse el VII centenario de su muerte. La Sociedad Tomista Argentina, procederá también a aprobar sus Estatutos y a elegir sus autoridades para el próximo período.



El Regreso

*Yo sé que vienes de una noche larga
pero que vas hacia la luz.*

*Cuántas espadas y cuántas alas rotas
entre tus ángeles, por salvarte
de tu penúltima muerte
al fin!*

*Perdiendo pie venías
por los despeñaderos y las arduas cornisas
en el torbellino
de los vientos locos y las palabras vanas,
el bullicio sordo,
y la mentira de los espejos cómplices
y los sentidos trastrocados
por sinestecias de venenos negros,
sabores pálidos,
y contactos ciegos.*

*Pobres tú-nosotros,
pobres nosotros-tú!*

*Un ocaso lento te retuvo
entre la maraña de las horas turbias*

*y la madeja de los días
con soles trasnochados y lunas
como hostias profanadas.*

*De allí venías,
de ese exilio,
de esa ruleta rusa
casi sin margen para el azar.*

*Pero ahora respiras el verde y el azul,
regresas hijo pródigo
a la heredad.*

*Yo sé que te persiguen como ocurre siempre
con los saboteadores de la luz.*

*Pero ya vencidos, sin poder alcanzarte,
aullando como lobos, hediendo a charcas.*

*Defendido estás por los astros vigilantes,
por tus ángeles salvíficos,
mensajeros de fuego*

*de un cielo que descubres —como el infierno—
también entre los hombres (y las mujeres).*

*Amanece, albricias,
demos gracias y alabemos al Amor.*

Rafael Jijena Sánchez

ROMA: LA CIUDAD ETERNA Y EL IMPERIO

La conciencia nacional romana empieza a manifestarse, ante todo, como una clara actitud de diferenciación de Roma frente al mundo helénico. Saben los romanos que el puesto que su ciudad ocupa en el *oecumene* asentado sobre las riberas del Mediterráneo les obliga al reconocimiento de una inmensa deuda contraída con el genio helénico, al que debe imputarse la creación de la admirable unidad cultural en cuyo ámbito se extiende el uso de la lengua y las demás formas de vida de los griegos. En el seno de esa gran unidad de pueblos ha germinado la vida de Roma, llamada a los más altos destinos. Pero, al mismo tiempo, Roma quiere afirmarse como entidad distinta, perfectamente diferenciada en el mundo político y cultural que la rodea. Entienden los romanos sus relaciones de filiación con Grecia mucho más según la idea de una vida nueva concebida en el seno de una civilización materna que según la imagen de una rama desprendida, junto a otras, del común tronco griego.

Grecia está en su declinación. Entre los resplandores de su ocaso irrumpe una nueva fuerza a la que corresponderá el relevo, en el gran drama cuyos protagonistas son las ciudades, los pueblos, los imperios. Esa nueva fuerza es Roma, la ciudad invicta, que se caracteriza por la *virtus*, esto es, por el impulso viril que va haciendo de ella una potencia en continua expansión. En el momento en que adquiere conciencia de sí misma —es la época de las guerras púnicas, en que se despliega la primera fase de la literatura latina— Roma se siente una nación joven, en posesión de un rico legado cultural, vinculada al mundo griego de donde esa herencia procede, pero, al propio tiempo, plenamente consciente de representar en la historia algo nuevo y distinto, algo que marcha en dirección opuesta al proceso de envejecimiento que se ha iniciado ya en la civilización griega.

Con la destrucción de Cartago, en 146 a.C., desaparece la única fuerza capaz de oponerse al dominio total del Mediterráneo por el poder romano. Ese mismo año, el cónsul Mummio se adueña de Corinto, convirtiéndose Grecia en provincia romana, con el nombre de Acaya. Vendrán ahora los tiempos en que "la Grecia cautiva dominará a su fiero vencedor, enseñando las artes al agreste Lacio". El célebre verso de Horacio había de expresar certeramente el modo en que la nación vencida se tomaría el desquite valiéndose de su superioridad cultural para colocar bajo su influencia al conquistador. Las relaciones entre ambos pueblos adquirirán un nuevo sesgo desde el momento en que la conquista favorezca una más viva irradiación espiritual desde Grecia hacia la península dominadora. Roma, invadida de preceptores y hombres de letras griegos, se verá en el caso de adoptar una política ante la penetración extranjera, pero ello le permitirá proceder también a un examen de los rasgos que confieren a sus habitantes una personalidad propia frente a los demás pueblos.

Roma, superior a Grecia. Catón.

¿Cuáles son esos rasgos en que radica lo específicamente romano? Sobre todo cuando retrospectivamente se analicen las causas de la decadencia de la ciudad y los motivos que, inversamente, originaron su grandeza, la atención de los historiadores y moralistas se detendrá en el examen de las grandes virtudes que hicieron de los descendientes de Rómulo y Remo un pueblo superior a los demás. Los romanos se han distinguido particularmente por las virtudes de la acción. Ha sido éste un pueblo insuperablemente dotado para el mando y para la vida práctica. El genio organizador de los romanos, gracias al cual conquistarán el mundo, les ha hecho sobresalir en los campos del Derecho, de la ciencia militar, de las obras públicas, del urbanismo, del rendimiento y la eficacia. Pueblo de constructores y guerreros, pueblo creador de instituciones, pueblo dominador, forjado inicialmente en la austeridad de la vida campesina, los valores hacia los que orientó fundamentalmente su espíritu fueron los de la energía vital, los de la personalidad fuerte y vigorosa, los de la masculinidad y el trabajo. "Obra de romanos", se dice todavía hoy de la que ha sido hecha con el esfuerzo conjugado de la técnica y el músculo, estando llamada a perdurar, en gracia de su grandiosidad y de su ajustado equilibrio.

Esa orientación de los pobladores del Lacio hacia los valores vitales es la que les permite cultivar de un modo eminente las vir-

tudes de la **duritia**, la **gravitas**, la **parsimonia**, la **industria**, la **labor** (1). No es esta una raza inclinada al sentimentalismo o a la compasión. Tampoco lo está a la interioridad del alma o a los goces de la contemplación o de la meditación. En cambio, todo aquello que esté encaminado a la actividad pragmática, a la ordenación de la vida colectiva, al establecimiento de relaciones jurídicas de mando y obediencia, a la expansión y a la universalidad, hallará siempre en el temple romano un eco entusiasta y decidido. Si cada pueblo se caracteriza por una especial vocación, que le hace vibrar ante ciertas cosas al paso que otras le traen sin cuidado o le provocan un irresistible desdén, en el pueblo de Escipión y de César está clara la vocación hacia el **imperium** y la **magnanimitas**, el mando y la grandeza del alma; esta última es, precisamente, la virtud que lleva a los hombres a concebir designios superiores y a rechazar lo que no se alce por encima de lo adocenado y vulgar.

La conocida imagen que separa las concepciones griega y romana de la vida a partir de las ideas del **otium** y la **praxis**, está fundada sin duda en una certera apreciación de lo que fue la cultura greco-romana en los dos grandes momentos de su proceso histórico. Lo propio de la Hélade es el **otium** o **skolé**; lo propio de Roma, la **praxis** o el **neg-otium**. La contemplación griega ha hecho posible el asombroso escalonamiento de la obra de Sócrates, Platón y Aristóteles. El genio latino permitirá la edificación de la maravilla arquitectónica del Imperio. La *theoría* (visión) queda para los griegos; Roma, en cambio, se entregará a la aplicación de los conocimientos especulativos allegados por aquéllos, así como a la imitación de muchas de sus obras artísticas y literarias.

Hombre entregado febrilmente a la actividad exterior, el romano será por lo general incapaz de vivir en el recogimiento, en la reflexión. Nunca pudieron ellos alcanzar las alturas de la creación artística a que llegaron un Praxíteles, un Fidias, un Esquilo o un Sófocles. Su culto por la *praxis*, su desinterés hacia la vida reflexiva del espíritu, les aleja, por igual, de la auténtica religiosidad. En cambio, ningún pueblo de la Antigüedad les pudo igualar en la suprema capacidad política así como en la ambición de lo universal y de lo imperecedero.

Los grandes escritores latinos tuvieron plena conciencia de las diferencias que separaban a los dos pueblos vinculados por la común tradición del clasicismo. Esta visión está patente en Cicerón,

(1) Véase, María Ángeles Galino, *Historia de la Educación*. Gredos, Madrid, 1952.

con la doble nota de la superioridad helénica en las artes y letras y de la superioridad romana en la actividad práctica. Junto con el reconocimiento de la ventaja que los griegos poseen en relación con los romanos en los órdenes del arte, de las ciencias y de la literatura, viene la afirmación de la propia superioridad "en instituciones políticas, en valor militar, en pureza de costumbres, en gravedad, en firmeza, en grandeza de alma, en honradez y lealtad". En cuanto a la filosofía, no faltarán los testimonios de la escasa afición que le profesan, por lo común, los autores latinos; así, por ejemplo, leemos en el poeta Ennio la paladina afirmación de que necesita de la filosofía sólo en pequeñas dosis, pues no le gusta la entrega total a ella (2).

La visión de este contraste no habrá de aminorar, sin embargo, la idea romana de la supremacía frente al mundo griego. Las contrapuestas inclinaciones que caracterizan a ambos pueblos no son sino una manifestación de una más honda discrepancia en su respectivo nivel vital; es, fundamentalmente, la diferencia entre la caducidad de un pueblo y la juventud del otro, traducida al plano moral, donde aparece, de un lado, la corrupción de las costumbres, señal de la decadencia de la sociedad helénica y, de otro, la vigorosa conformación espiritual de la raza itálica, dotada de juventud y fecunda energía.

Al profesor Antonio Magariños debemos un sugestivo esquema referente a las distintas formas en que la sensibilidad romana hubo de reaccionar frente a la influencia griega. Primero viene la actitud intransigente, de rechazo, representada por Catón el Viejo. Después, el sometimiento, abierto indiscriminadamente al influjo helenístico, encarnado en las figuras de Catulo y Lucrecio. Por último, la recepción selectiva, mediante una síntesis de los elementos que pudieran beneficiar al desarrollo romano, representado por el círculo de Escipión y particularmente por la obra de Polibio.

Marco Porcio Catón es, pues, el máximo exponente de la tendencia antihelénica en el pensamiento romano. No se debe olvidar que en el momento en que Roma se ve ante la disyuntiva de rechazar o de asimilar la corriente cultural que le llega a través de las mismas colonias helénicas asentadas en Italia, Grecia atraviesa por la fase helenística de su historia, ya claramente bajo el signo de la decadencia. Catón piensa que su deber de Censor le obliga a de-

(2) "Philosophare est mihi necesse paucis, nam omnino haud placet". Véase Antonio Magariños, *Desarrollo de la idea de Roma en su Siglo de Oro*. Consejo de Investigaciones Científicas. Madrid, 1952.

nunciar el peligro de contaminación que corre la moral de la Urbe si sus habitantes se entregan a una ciega e irreflexiva admiración de la cultura invasora. "Créeme bajo palabra —escribe a su hijo—; si este pueblo consigue contaminarnos con su cultura, estamos perdidos. De momento ha comenzado con sus médicos que, con la excusa de curarnos, han venido a destruir a los "bárbaros". Te prohíbo que tengas trato con ellos".

La fama de Catón está estrechamente vinculada al recuerdo de su probidad ejemplar de "viejo romano". Es él el símbolo de una austeridad campesina que resiste enérgicamente la seducción de la molicie y el lujo que el orientalismo trae consigo. La insistencia de los discursos que invocan ante el Senado la destrucción de Cartago no significa otra cosa —según se ha pensado— que el designio de desviar el interés romano de la atracción oriental llevando el esfuerzo de la conquista hacia Occidente. Grecia, el helenismo, son, en todo caso, el mal, el vicio, el peligro de enervamiento de las virtudes romanas. Las ciudades helenísticas representan, además, el individualismo, al paso que las ideas de Catón se cifran en la acción colectiva, en la disciplina social, de la que el pueblo romano, en virtud de su propia capacidad y no por la intervención de la Providencia o la Fortuna, sacará las fuerzas que lo mantendrán unido, invicto, dueño de su destino.

Es necesario exaltar ante todo, piensa el inflexible varón de Tusculum, mantener vivas las virtudes militares de la gente del Lacio, evitando el afeminamiento de las costumbres al contacto del Oriente helenístico. De allí viene la filosofía, pero, ¿de qué puede servir la filosofía a la ruda mentalidad itálica, forjada en el rigor de los combates y en la austeridad de las labores campesinas? No descansará por eso Catón en sus esfuerzos por extirpar la perturbadora influencia extranjera hasta lograr en el Senado la expulsión de los filósofos griegos que viajaron a Italia, hacia el año 156 a.C., formando una embajada de Atenas encargada de buscar un mejoramiento de las relaciones con el Estado romano.

Roma, caso único. Polibio.

Con Catón se ha afirmado, pues, la conciencia del propio valor, la idea de la necesaria independencia espiritual romana frente al helenismo. De la misma Grecia va a llegar, unos años más tarde, el hombre que dará el paso siguiente en el afianzamiento de la idea que los romanos se van formando sobre su propia superioridad y, consiguientemente, sobre su destino como pueblo llamado a ejercer en el mundo la supremacía.

Este hombre es Polibio y forma parte del círculo de Escipión. Llega a Roma el año 168, como rehén, junto a un numeroso contingente de griegos de estirpe ilustre, después de la derrota de Perseo de Macedonia. Acogido amistosamente por el más selecto grupo intelectual de la ciudad, Polibio se entrega a la redacción de una Historia Universal en la que dará cumplido testimonio de su admiración por Roma. Todo lo acontecido anteriormente no ha sido sino una preparación de lo que en Roma habrá de tener su culminación y su grandioso desenlace. Todos los caminos de la historia llevan a Roma. Vive, pues, la humanidad, en el tiempo en que Polibio compone su obra, según él piensa, el momento de su incomparable plenitud histórica. Con Roma como protagonista, la historia ha alcanzado ya una dimensión universal.

Ha acumulado el autor una larga experiencia, fruto especialmente de los viajes en que le tocó acompañar a su amigo Escipión. Del conocimiento de la vida política de las ciudades que ha visitado, extrae Polibio su famosa doctrina de la evolución cíclica por la que necesariamente han de pasar todas las Polis. Fatalmente, según él, los Estados siguen un proceso que empieza y termina en la monarquía, para recomenzar el ciclo una y otra vez en la misma forma en que se mueven los inevitables mecanismos de la naturaleza. La vida histórica está encerrada en estas recurrencias ineludibles que llevan a las sociedades humanas de la monarquía a la tiranía, de ésta a la aristocracia primero y a la oligarquía después; sigue el régimen de la democracia, que degenera en plebeyocracia o demagogia, pero ésta origina otra vez el necesario retorno a la monarquía. Siguiendo el esquema aristotélico, el historiador griego divide estas seis etapas en tres formas puras y tres formas impuras de gobierno. Las primeras son: monarquía (gobierno de uno), aristocracia (gobierno de unos pocos, los mejores) y democracia (gobierno del conjunto social); las segundas: tiranía, oligarquía, demagogia. El tiempo trae en sí mismo un principio de descomposición del que es imposible escapar; por eso, las formas puras terminan en formas impuras, pero, por fortuna, la ciudad halla siempre las fuerzas capaces de liberarla de la intolerable opresión ejercida por el tirano o por los elementos anarquizadores de la demagogia. Al final, se vuelve al punto de partida; así como la monarquía surgió de un desorden general, en que no había leyes ni mandos, así también, con la demagogia se vuelve a la anarquía primigenia, de la que volverá a salirse únicamente gracias a la acción enérgica de un conductor a quien, en reconocimiento a su actuación libertadora, se otorgará el título de monarca.

He aquí la ley que conforma el desarrollo de las constituciones políticas de las ciudades. Su estancia en Roma y la atención que ha dedicado al estudio de su organización estatal ha permitido a Polibio, sin embargo, realizar un decisivo descubrimiento: Roma es un caso único, Roma está fuera de ese proceso fatal que impone a todas las ciudades un esquema uniforme de desarrollo. ¿Cómo ha podido suceder esto? La explicación está en el maravilloso equilibrio que la República ha logrado establecer en su sistema de gobierno (3). En efecto, en él están representadas, en perfecta armonía, las tres formas puras de gobierno, de modo que la monarquía existe a través del Consulado, la aristocracia por medio del Senado y la democracia en la institución del Tribunado de la Plebe. Dichas tres formas de gobierno se articulan constituyendo un sistema unitario admirablemente balanceado. De este modo, gracias a la sabiduría inigualada de su ordenación estatal, Roma ha conseguido lo que hasta entonces nunca hubo de verse en la historia de las ciudades, a saber, escapar a la fatalidad de los ciclos políticos, quedar fuera del movimiento circular que forzosamente determina la trayectoria ya descrita de las formas de gobierno. Roma es un caso único. La República está por encima del curso regular que han de seguir todas las demás ciudades.

Ahora bien; si un día llegase a suceder que el Consulado, el Senado o el Tribunado pretendiesen sobrepasar los límites que con arreglo a su propia función les corresponden, entonces se descompondría el cuadro armonioso de la República y Roma caería por fuerza en el ciclo fatal de todos los demás organismos estatales. Si el abuso de poder partiera de la monarquía, al convertirse ésta en tiranía, el paso siguiente tendría que ser la aristocracia, para continuar en las fases siguientes del ciclo. Igual cosa ocurriría en los otros dos casos, de la oligarquía o la demagogia.

Tal es, expresada en forma sumaria, la visión de Polibio sobre el destino romano. La etapa siguiente en la evolución de este concepto estará representada por Cicerón, pero en éste ya aparecerá clara la nueva idea acerca de la perennidad de Roma, como ciudad investida de una condición inviolable y sagrada:

Un optimismo excesivo llevó al historiador griego a concebir el Estado romano como un sistema insuperable, manifestación de la más alta sabiduría. Mucho más que de una observación realista de las

(3) Libro 6º, especialmente caps. VI y VII. Edic. Librería Hernando, trad. de Ambrosio Ruibamba, Madrid, 1914.

cosas, las ideas de Polibio son el resultado de una idealización absoluta de la ordenación institucional de Roma, cuya historia quiso magnificar elevándola al plano del mito o de la epopeya. Esta imagen grandiosa ocultaba mal, sin embargo, la configuración real de una sociedad en la que, como los fallidos intentos de reforma de los Gracos habrían de manifestarlo, existían hondas tensiones sociales, de las que se derivarían prolongadas y sangrientas disensiones.

Roma, Ciudad Eterna. Cicerón.

Lo que Cicerón pensaba acerca del destino de Roma sólo puede entenderse a partir de su concepción de una suprema razón ordenadora del mundo y de una Providencia que dirige el curso de los acontecimientos. El orden romano está integrado en el orden del cosmos, del que es un reflejo histórico llamado a perdurar para afirmar en el mundo los valores de universalidad, de racionalidad y justicia.

El mundo de ideas de Cicerón está situado, como se sabe, bajo la directa influencia platónica. La **República** del autor latino no habría podido ser escrita ni puede ser leída sin una referencia inmediata al texto de igual título del filósofo ateniense. Pero, al paso que los enunciados de éste se diluyen en la utopía, la construcción ciceroniana se apoya firmemente en el suelo de la realidad política en que le tocó vivir. De su modelo griego extrae Cicerón la noción de los dos mundos, el **macrocosmos** y el **microcosmos**, eternos uno y otro, en cuya ordenación reside la belleza y la inteligible consistencia del universo. Aquél es la totalidad de lo existente, el orbe en su armónica regulación. Éste es la reducción de la multiforme maravilla que es el mundo en su totalidad a la unidad de cuerpo y alma en cada ser humano. El hombre es el compendio del cosmos, es el mundo en pequeño; todas las excelencias, todos los atributos, todos los aspectos de lo universal se dan en la prodigiosa síntesis que es el hombre.

La mente griega, eminentemente formalista, concebía la realidad bajo un aspecto de finitud ordenada en que cada cosa ocupaba un lugar delimitado, según la conformación plástica del espacio visible, lleno de figuras, de cuerpos, de contornos. Desde que el caos fue transformado en cosmos, la razón penetra el ser de todas las cosas. Si de "forma" viene "formosus", hermoso; si de "cosmos" viene "cosmético", lo que limpia y embellece; si lo contrario de "mundus" es "inmundus", quiere todo ello decir que en el origen de las palabras que a través de la tradición greco-latina han pasado a los idiomas modernos se acusa ya la significación que para la cultura

clásica posee el mundo de las formas y de la belleza, un mundo hecho para ser contemplado en su ordenación racional y armoniosa.

En la visión platónica del universo, a la racionalidad y armonía que éste posee debe corresponder, además, el atributo de la eternidad. El mundo de la naturaleza es eterno en el movimiento cíclico, indefectible, que rige los procesos incesantes de la vida, no menos en el orden misterioso de la existencia humana que en el reino fulgurante de las estrellas o en el de los animales y las plantas. El cosmos, imbuído de esencia divina es, pues, eterno a los ojos de la civilización clásica. Pero también lo es su contrapunto, en el plano en que se mueven los seres dotados de vida e inteligencia: el hombre, microcosmos. Creen los griegos en la inmortalidad del alma, de modo que la muerte no significa para ellos la extinción del ser sino un tránsito, el **cambio substancial**, al que sigue la existencia de ultratumba, de premios y castigos según los merecimientos de cada cual.

Cicerón recoge estas ideas del magisterio platónico. Entre las dos magnitudes de lo cósmico y de lo individual humano se mueve, según él, la multiforme vida de la historia. Entre dos eternidades se despliega el proceso social de los pueblos y los estados. Pero, la mirada del político romano no se conforma con dar su asentimiento a las teorías de Platón. Ese plano intermedio, de la política y la historia, es el que le atrae con preferencia. Siguiendo los penetrantes análisis de Polibio, siente él también admiración por la Constitución mixta de la República, con su logrado equilibrio, que parece adecuarse de un modo tan perfecto a la tendencia expansiva del Estado romano. Era ya cosa corriente, en tiempos de Cicerón, hablar de la pervivencia inmortal de Roma, de su misión en el mundo, del carácter indestructible de su organismo estatal. ¿Por qué no pensar que Roma es un tercer cosmos, una esfera de ordenación institucional en muchos aspectos comparable a aquella en que se desenvuelve el universo o a aquella otra en que los atributos de la vida cósmica se condensan y simplifican? Esta es, ni más ni menos, la conclusión a la que llega la intuición analógica de Cicerón. Entre el macro y el microcosmos, Roma es el **mesocosmos**. Roma es un mundo, con las mismas cualidades de los otros dos: el orden, la armonía, pero también la eternidad.

La idea de la eternidad de la Urbe recibe, pues, una fundamentación coherente, llamada a ejercer una viva influencia sobre la conciencia romana, en la **República** de Cicerón. El apéndice al libro VI de esta obra, conocido con el título de **El sueño de Escipión**, desarrolla este pensamiento con la grandiosidad que al triunfal mito correspondía. El texto es una revelación hecha por Escipión Africano, el

conquistador ilustre que ha abierto a Roma el camino del Imperio, a su homónimo, Escipión Emiliano, el destructor de Cartago, a quien habla en el lenguaje de los sueños, elevándose junto con él hasta la Vía Láctea, desde donde ambos contemplan la magnificencia del universo, el concertado movimiento de las esferas, la relatividad y la vanidad de las cosas capaces de encender las ambiciones humanas. En el momento culminante del relato, la mirada se detiene ante el espectáculo de la felicidad que está reservada, en las moradas celestes, a los que contribuyeron a la exaltación y a la gloria de Roma. La visión se proyecta en una sucesión victoriosa de figuras que han dado a la Ciudad los momentos de su progresiva grandeza. Roma no podrá perecer; mientras exista el mundo, será ella la **caput mundi**, encargada de regir y unificar a todos los pueblos.

Roma: el destino imperial. Virgilio.

Con el autor de la **Eneida** nos hallamos ya en el ápice del proceso a través del cual Roma adquiere conciencia de sí misma, de su superioridad y del carácter sagrado de su misión ante las demás razas humanas. Ha llegado la ciudad al momento radiante de su madurez vital; es la edad áurea de su cultura y de su estructuración política. Después de Accio, todo parece conducir a la plasmación efectiva de los ideales estoicos acerca de una monarquía universal regida por un príncipe sabio y prudente. ¿No hay razón para decir que la aspiración a una ciudadanía mundial ha alcanzado, junto a las márgenes del Tíber, su más cumplida y feliz realidad?

Bajo el cetro romano, se ha extendido entre todos los pueblos una civilización tan sólidamente asentada que parece reposar sobre la misma ordenación definitiva del universo. Roma posee, sin duda, una misión que debe proyectarse hasta los últimos confines del orbe. **"Urbi et orbi"**: he aquí la identificación en la que mejor se expresa el ideal de la expansión de la Urbe hasta cubrir la totalidad del espacio habitado por los hombres.

Las distintas corrientes de pensamiento que recogían esta idea en la época augústea habrán de recibir su formulación más luminosa en la versión compuesta por Virgilio acerca de los orígenes míticos de Roma, en su gran canto de la **Eneida**. La fundación de Roma, la nueva Troya, tendrá una significación sagrada en virtud del doble carácter que la ciudad deberá asumir en el cumplimiento de su destino: ser una ciudad indestructible, eterna y, además, estar llamada a regir y a transmitir los bienes de la civilización a todas las naciones.

Dejando atrás las humeantes ruinas de Troya, en un bosque próximo a la costa se ha congregado, en torno al héroe Eneas, la afligida masa de los sobrevivientes. La imagen del caudillo, al abandonar la destruida ciudad, llevando sobre los hombros al anciano padre, tomando de una mano al niño Iulo, mientras sujeta con la otra los símbolos sagrados del hogar, expresa, con hondo simbolismo, la continuidad de los momentos que en él se enlazan: el pasado, encarnado en el padre, el futuro, que dará sus frutos en el hijo, la permanencia de lo sagrado, en los objetivos del altar familiar. En el cuidado del niño, en la preservación de su vida, deberá poner Eneas todo su afán, pues el hijo representa la línea de la descendencia por donde se verán cumplidas las profecías del oráculo que aseguren a la estirpe troyana conquistas sin límites ni plazo, ya que Júpiter le ha concedido, desde el principio de las cosas, un imperio sin fin (canto I).

Una vez construida la flota que llevará a Eneas y a su gente al sitio donde habrá de erigirse la nueva Troya, se inicia la larga travesía, la odisea colectiva del pueblo que irá en continua peregrinación, de aventura en aventura, hasta dar cumplimiento a su misión. El naufragio, que les ha depositado en las hospitalarias playas de Cartago, pondrá al héroe ante una cruel disyuntiva: aceptar la alianza ofrecida por la reina Dido y con ella la terminación de los riesgos y adversidades que la continuación del viaje supone, o bien seguir adelante, obedeciendo la voz del destino para cumplir la sagrada tarea que les ha sido confiada. Mercurio, el mensajero divino, recuerda a Eneas su obligación: debe partir hacia Italia, tierra a la que habrá de regir para hacer de ella la cuna de un imperio al que deberán someterse todas las razas de la tierra (canto IV). Las peripecias del héroe alcanzan aquí la intensidad de la tragedia. Sólo mediante un angustioso desgarramiento podrá vencer las tentaciones que el amor de Dido le ofrece. El magnánimo corazón de Eneas rechaza las seductoras voces del egoísmo y toma enérgicamente el camino difícil que hará de él y de sus seguidores los cimentadores de la grandeza futura de Roma. Sabe él que su misión es incomparablemente superior a cualquier otro cometido. No es una ciudad como otra cualquiera la que él va a fundar. La índole sagrada de la empresa que le ha sido asignada consiste en que la nueva ciudad será eterna y, a la vez, dominadora del mundo, como un plano intermedio entre la tierra y el cielo. En su descenso a las moradas de ultratumba le es dado a Eneas recibir la grandiosa visión que, desde los amenos sotos del Leteo, le ofrece su padre, Anquises, al hacerle contemplar el panorama donde se mueven las almas de los futuros descendientes del linaje troyano. Se ve allí a los emperadores, a la inmensa descendencia de su

hijo Iulo, a los Tarquinos, los Brutos, los Césares, a los invictos jefes de los ejércitos que arrollarán a los cartagineses y a los rebeldes galos, implantando el señorío romano de uno a otro extremo de la tierra. Coincidiendo con Cicerón, Virgilio discierne el campo específico en que brilla el genio romano, dejando a los otros pueblos la primacía en las artes o las ciencias: "Otros habrá, sin duda, más diestros en esculpir bronce vivientes y en infundir calor de vida al mármol, oradores habrá más elocuentes y quien mida mejor con el compás las órbitas y el curso de los astros..." En cambio, el signo de la romanidad se expresa en los versos famosos:

*"Tu regere imperio populos, Romane, memento,
hae tibi erunt artes, pacique imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos".*

Forjado por Vulcano, embrazará Eneas un escudo prodigioso que Venus, su madre, le entrega como prenda de su protección en la lucha próxima contra el belicoso Turno. La descripción del labrado relieve del escudo da ocasión a Virgilio de mostrar las distintas partes que lo componen, en las que está condensado todo el curso de la historia romana hasta llegar a Accio y a la consiguiente glorificación de Octavio Augusto, desde entonces dueño del mundo:

*"En tanto, César, conducido a Roma
en triple triunfo, ofrece a las deidades
como voto inmortal, trescientos templos,
diseminados por la excelsa urbe".*

* * *

La crítica moderna ha puesto de manifiesto la unidad existente en la totalidad de la obra virgiliana, cuya línea central de inspiración es siempre Roma y su poderío, Roma en el tiempo, apoyada en su grandeza pasada y dirigida a los bienes sin medida que le deparará el porvenir. Es inexacta, por tanto, la noción acerca de una polaridad en la poesía de Virgilio, en la que habría que diferenciar la parte puramente bucólica de la que responde a una motivación épica. Las églogas del poeta vuelcan su maravilloso lirismo, es cierto, al gozo y la pureza de la vida campesina, pero sin duda el elemento determinante en esta preferencia por la vida retirada y por las labores agrícolas es la creencia de que las virtudes auténticas de la raza latina son virtudes originadas en el campo, en tanto que la de-

cadencia de las costumbres proviene indefectiblemente de la pernicioso influencia del Oriente helenístico.

Es, sobre todo, en la égloga IV donde puede apreciarse la intuición virgiliana de exaltar el destino de Roma, encarnado, esta vez, en la figura del futuro salvador que habrá de restaurar en el mundo la paz y la justicia. La Edad Media se complació en interpretar estos versos misteriosos como una profecía acerca del advenimiento del Mesías. Como quiera que fuese, la creencia que este texto encierra es en todo semejante a la que informa la composición de la Eneida; se diría que un luminoso optimismo baña la frente del poeta: "¡ya es llegado el tiempo! El alto cielo y todas las cosas se regocijan con la idea del siglo que va a llegar..."

El sentimiento patrio de Virgilio se halla plenamente compartido por los grandes escritores latinos de la edad imperial. Horacio, Ovidio, Vitrubio, Tito Livio expresan una y otra vez su certidumbre acerca del grandioso destino de la romanidad. Por un sagrado designio, la Ciudad Eterna habrá de ser el centro de la ordenación política del mundo; gracias a ella, los beneficios de la civilización se extenderán al orbe entero. Un escrito del siglo II d. de C., el "Encomio de Roma" del retórico griego Aelio Arístides considera que la obra de Roma, al haber organizado el mundo, sometiéndolo a un cetro común y a unas mismas leyes e instituciones, ha sido semejante a la realizada por Zeus en la esfera celeste, al poner orden en el caos.

EL CRISTIANISMO

La historia romana, a partir del Imperio, ha marchado rápidamente por el camino del absolutismo estatal. A medida que la fe en las viejas divinidades del paganismo se ha ido debilitando, un nuevo culto ha surgido, que parece tener asegurado un largo porvenir: es el poder del Estado, convertido en fuerza absorbente y avasalladora a compás de la progresiva penetración del influjo de Oriente, que termina por implantar en Roma un complicado ritual de idolatría a la persona del Emperador.

Entretanto, la rápida propagación del cristianismo va a despertar en los órganos del poder imperial un sentimiento de animosidad, primero, de abierto antagonismo, más tarde. Con Nerón se desata la era de las persecuciones, que durante dos siglos y medio hará vivir a la nascente Iglesia bajo un signo de permanente amenaza o de declarado e inhumano terror. En el tiempo de las catacumbas, la fe cristiana sabrá acreditar, con el sacrificio de sus mártires innumerables, su heroísmo, su verdad, su divina filiación.

En el transcurso de estos años de prueba, el testimonio de los más altos exponentes de la religión perseguida, con relación al despotismo de que ella es víctima, acusa un sentimiento de condenación y de inevitable hostilidad hacia Roma y su maquinaria de opresión. Roma es, para los cristianos, un poder diabólico, una nueva Babilonia, semejante a la que retuvo en el cautiverio al pueblo de Israel. Desde la sede imperial, Nerón y Domiciano, Trajano y Septimio Severo, Caracalla y Maximino, Decio y Valeriano, Diocleciano y Maximino Daia fulminan contra los seguidores de Cristo el rigor de una política encaminada a lograr su total exterminio. La imagen a través de la cual las comunidades cristianas se representan a la ciudad que tan cruel se muestra en el afán de atormentarlas no podía ser sino la que ofrece el Apocalipsis de San Juan, para el cual Roma es la meretriz "embriagada con la sangre de los mártires de Jesús" (Apoc.17,6), enfangada en sus crímenes y en sus vicios. Las generaciones cristianas que viven bajo este ambiente hostil no podrán por menos de mirar a Roma como la gran enemiga de su religión.

En esta lucha secular, la victoria estaba señalada para la fuerza nascente del cristianismo. Este había de triunfar, gracias a su irresistible impulso espiritual, sobre la Roma decadente, incapaz de oponerse a los males internos que la agobiaban. El Edicto de Milán, en 313, sella definitivamente el triunfo del cristianismo. Teodosio, en 380, reconoce a la nueva fe como la religión oficial del Estado. Queda implantada, con ello, la alianza entre ambas sociedades, Iglesia e Imperio. El pensamiento cristiano, a partir de entonces, habrá de contemplar desde una perspectiva diferente no sólo la realidad política del Imperio sino también el significado de Roma en los designios de la Providencia. ¿No ha sido purificada acaso la Ciudad con la sangre de los mártires, con el testimonio de los santos, con la heroica espera de una fe vivida en el silencio de las catacumbas? ¿No han conocido en Roma la suprema experiencia de su fidelidad a Cristo, Pedro y Pablo, después de haber regido la Iglesia y de haber sembrado por doquier su mensaje evangélico? La Roma pagana ha sido condenada, pero de sus ruinas ha nacido una Roma transfigurada, fortalecida por el ejemplo de los mártires, redimida por la oblación de tantas vidas cristianas. ¿No cabría hablar, en el caso de Roma, de un verdadero bautismo de sangre que ha hecho descender también sobre ella la Promesa de Dios, que la hará indestructible, más allá de todo poder humano? Tierra romana cubre los sepulcros de los primeros Pontífices; la "caput orbis" será ya, en adelante, la sede del Papado, cuya supremacía aparece definitivamente reconocida a partir del siglo IV. Si los sucesores de San Pedro han establecido en la ciudad de las siete colinas

la capitalidad de la Iglesia, sobre la que "no prevalecerán las puertas del infierno", ¿no quiere decir ello que con mucha mayor razón que en los tiempos del paganismo Roma debe ser reconocida como la "Ciudad Eterna"?

Por otra parte, es corriente en la elaboración del pensamiento cristiano, después de Constantino, afirmar que el Imperio ha preparado los caminos para la propagación de la Buena Nueva. La "pax romana" ha sido la base eficiente de la difusión del Evangelio. Sobre la *oecumene* extendida con el avance de las legiones, el mensaje de los Apóstoles podrá alcanzar una resonancia universal. La obra de Roma, por tanto, ha contribuido decisivamente al cumplimiento del gran designio de la unificación de la humanidad en Cristo.

La consagración cristiana de Roma viene, pues, a reforzar poderosamente la creencia en la pervivencia eterna de la Ciudad. El mito ciceroniano y virgiliano recibe, desde fines del siglo IV, la plena confirmación que la joven Iglesia le otorga, bien que en la visión cristiana el carácter sagrado de Roma reside en su misión divina en orden a difundir por todo el orbe las enseñanzas de Jesús.

El cambio de actitud de la comunidad creyente acerca de Roma y su destino ha quedado reflejado en la obra literaria de Aurelio Prudencio, el último gran poeta lírico latino. Prudencio se siente heredero de la tradición intelectual clásica; su obra demuestra cuán fecundamente supo él asimilar esa herencia, poniéndola al servicio de su inspiración cristiana. En versos fervientes, en los que acredita su devoción al nombre romano, el poeta suplica a Dios la conversión de la Ciudad: "Oh, Cristo, concede a tus romanos que la ciudad por la cual Tú has concedido a las demás ser unas en la religión, sea ella también cristiana... Pueda hacerse creyente Rómulo y el mismo Numa creer..."

Entretanto, diversas fuerzas hostiles al credo cristiano se han alzado acusadoras en contra de éste, defendiendo los fueros de la tradición pagana e inculcando al nuevo culto por los males que sufre la sociedad romana, en los primeros años del siglo V, cuando el sistema defensivo del Imperio se va mostrando cada vez más impotente para resistir la presión que sobre el *limes* fronterizo ejercen los bárbaros. En nombre de las viejas instituciones de la romanidad, un magistrado y orador famoso, Símaco, se enfrenta a la Iglesia que ha venido a suplantarse a las antiguas creencias, invocando a favor de éstas la gloria que ellas dieron a la Ciudad cuando sus habitantes mantenían la fidelidad a sus dioses. Uno de los apologistas cristianos que se opondrá a Símaco será el español Prudencio, en dos extensas composiciones en verso; en la segunda de ellas el poeta se ex-

playa en un canto fervoroso de admiración a la obra de Roma: "¿Quieres que te diga, romano, cuál fue la causa que así hizo prosperar tus esfuerzos? Queriendo congregar Dios a los pueblos de diversas lenguas y a las naciones de diversos cultos, determinó juntar bajo un imperio todo el mundo civilizado y gobernarlo bajo una sola ley, para que el amor de la religión mantuviera luego unidos los corazones de los hombres. El derecho común nos hizo a todos iguales y nos unió con el mismo nombre; y, dominados, nos redujo a los vínculos de la fraternidad. En todas partes se vive como si la ciudad madre encerrara en unas murallas a sus propios hijos y todos nos reuniéramos alrededor del hogar paterno. Las regiones más distantes y los litorales divididos por el mar se unen, ya por el mismo derecho, y el mismo foro, y el comercio, y las artes, y las asambleas populares. Todo esto se ha conseguido con tan grandes victorias del Imperio Romano. Esto ha preparado el camino para Cristo, que ya venía; se lo preparaba desde antiguo la amistad pública de nuestra concordia bajo la dirección de Roma".

Para el pensamiento cristiano, tal como aparece expresado, por ejemplo, en San Ambrosio, el nuevo culto, al formar con el Imperio una estrecha asociación, en la que, sin embargo, la independencia y la superioridad de la Iglesia habrían de quedar plenamente aseguradas, debía ser mucho más que un simple elemento constitutivo del Imperio, en medio de otros. La comunidad cristiana debía ser la fuerza dinamizadora del mundo romano, desempeñando, en medio de éste, un papel de guía y orientación, no ya una simple función de aliada (4).

SAN AGUSTIN. DE CIVITATE DEI.

No nos es difícil imaginar el efecto desolador que debió producir en el ambiente cristiano del siglo V la trágica noticia del saco de Roma por Alarico, al mando de sus bandas de bárbaros visigodos. El año 410 tuvo lugar el suceso inconcebible; durante días y días la ciudad se vió ultrajada, aterrorizada, sometida a un feroz pillaje, incendiada y torturada por los asaltantes. La relación de los hechos cruzó todos los ámbitos del Imperio dejando paralizados de espanto a los oyentes. ¡Como! ¿No se había dicho que Roma era la ciudad eterna, que su perennidad estaba asegurada por las leyes divinas y por las previsiones de los hombres? ¿No habían dicho los escritores del paganis-

(4) DANIEL ROPS. *L'Eglise des apôtres et des martyrs*, cap. XII, Artème Fayard, París, 1948.

mo, primero, los expositores del pensamiento cristiano, después, que Roma estaba investida de un carácter sagrado y que su esplendor había de irradiar para siempre, hasta los últimos confines? ¿Era necesario pensar que el agravio inferido a la majestad romana significaba que la Urbe debía seguir el destino de tantos Estados que desde las más altas cimas se precipitaron al abismo de la descomposición? ¿O más bien había que deducir de aquellos sucesos que eran la señal segura de la proximidad del fin de los tiempos?

En Belén, el rudo San Jerónimo, que alimenta su erudición en las fuentes de la cultura clásica y, a la vez, de la tradición bíblica, al ser informado del terrible episodio del año 410, no puede ocultar su emoción y prorrumpe en exclamaciones de sincero dolor: "Mi voz — dice — se apaga. Los sollozos ahogan mis palabras. La ciudad que había dominado al mundo ha sido dominada. Ella parece tanto a causa del hombre como por obra de la espada. La ilustre cabeza del mundo es presa de las llamas. Quise hoy contraerme al estudio de Ezequiel, pero en el momento de empezar a dictar he pensado en la catástrofe de Occidente y he tenido que guardar silencio, comprendiendo que el tiempo de las lágrimas era llegado..."

Pocas conciencias tan lúcidas como la del traductor de la Biblia para percibir los síntomas de decadencia que se acusan en el cuerpo del Imperio. A su juicio, Roma está herida de muerte; con ella habrá de acontecer lo que ya sucedió con los otros imperios y civilizaciones. Es, pues, un gran cataclismo lo que se avecina y el pensamiento cristiano debe tratar de averiguar los signos de los tiempos para conformar sus actos a los designios de la Providencia. Bajo el influjo del hebraísmo, muchos son los cristianos que se sienten inducidos a ver en los acontecimientos contemporáneos los anuncios de una realidad apocalíptica, próxima a manifestarse.

Es conocida la forma en que San Jerónimo interpreta el sueño de Nabucodonosor, en el libro de Daniel. La estatua inmensa que el rey babilonio había contemplado en su sueño, cuya cabeza era de oro; su pecho y sus brazos, de plata; su vientre y sus muslos, de bronce; sus piernas, de hierro, pero con partes de barro en los pies; esta estatua, según el profeta Daniel, correspondía a la sucesión de cuatro imperios, que habían de desaparecer uno después de otro. Interpretando teológicamente el proceso de la historia, San Jerónimo cree estar en condiciones de reconocer estos imperios según el material de que se componía la estatua en cada una de sus partes. El primero fue el de Babilonia, el segundo, el de los persas, el tercero, el de Alejandro. En cuanto al cuarto, no parecía difícil hallar su semejanza con Roma; un imperio de hierro, pero con una base inconsistente y frágil: ¿no po-

dría reconocerse en esta imagen la realidad romana, tal como ella se presentaba a los ojos de un espíritu cultivado del siglo V?

Esta visión catastrofista no habrá de prevalecer, afortunadamente, entre los escritores que tratan de avizorar el porvenir a la luz trágica de los sucesos que se presentan a su vista. De un lado, la esperanza implícita en el mensaje cristiano infundía fuerzas en los mejores espíritus para no desfallecer; de otra parte, estaba tan arraigada la idea de la perennidad del destino romano que muchos veían en esta certidumbre un motivo para no abandonar la confianza en el futuro. La asociación de Roma y Cristianismo era una base segura para alejar del pensamiento toda inquietud que hubiese de proyectar tonos demasiado sombríos sobre el porvenir.

Afirmando todavía su fe pagana en la indestructible realidad de Roma, el poeta galo Rutilio Namaciano compone un poema dedicado a "Roma eterna, orgullo de un mundo colmado de su poder, estrella entre las estrellas". Han pasado siete años desde que Alarico entró a saquear la ciudad de la loba, pero el poeta aún se siente con fuerzas para decir: "Tú hiciste, oh Roma, de tantas naciones, una sola patria, y del mundo entero una sola ciudad".

Desde el otro lado del Mediterráneo, desde su sede episcopal del Africa cristiana, San Agustín percibe el espectáculo tremendo del hundimiento del Imperio. El 412, dos años después de la caída de Roma en manos de Alarico, inicia su trabajo para la redacción de **La Ciudad de Dios**, obra en la que empleará los trece años siguientes de su vida. Para la comprensión del contexto histórico en que Agustín compone su libro es necesario agregar que, en 430, Hipona, su sede episcopal, es conquistada por los vándalos; pocas semanas antes, el 28 de Agosto del mismo año, se había extinguido en la ciudad sitiada su vida fecunda y genial.

Pocas obras maestras de la humanidad han sido escritas, como "La Ciudad de Dios", en presencia de la desgracia, bajo la impresión continua de la inevitable desolación, próxima a consumarse. Entre todos los pueblos bárbaros, los vándalos son aquellos de los que menos puede esperarse una actitud indulgente hacia las ciudades sometidas. Después de haber dejado en Francia y España una estela de horrores y matanzas, las hordas de Genserico acometen en el Africa romana una verdadera empresa de destrucción, con miras a borrar allí de raíz los elementos de la vieja cultura.

En la mente de los hombres atentos a la situación, surge inevitable una pregunta: ¿por qué han sobrevenido tantos males? ¿A quiénes ha de inculparse como responsables de todas estas desgracias?

El grupo de los "viejos romanos", que encabeza Símaco, prefecto de

la ciudad, aristócrata refinado, que preconiza el deber moral de fidelidad a las instituciones y a las divinidades de la antigua Roma, considera que los únicos culpables son los cristianos. Frente a tales impugnaciones, se había levantado precisamente el poeta Prudencio, defensor fervoroso de su fe. La composición de "La Ciudad de Dios" obedece también a un propósito apologético, con miras a debelar los errores en que se fundaba Símaco para fustigar al cristianismo.

El gran libro de San Agustín va, naturalmente, mucho más allá de una simple respuesta a Símaco. Ante el derrumbe que se avecina, él piensa que es necesario sostener la esperanza de la grey cristiana inculcando en ella una nueva visión filosófica de la historia, la cual se despliega, según Agustín, en grandiosos desarrollos, bajo la acción continua de la Providencia. Explica el autor la forma en que el cristiano debe espiritualizar el sufrimiento, haciendo del ejemplo del Salvador la norma suprema de su vida; la adversidad es la fuente verdadera de la superación humana y, de toda experiencia dolorosa, el hombre puede extraer las fuerzas que le permitan asimilar su sacrificio a la pasión redentora de la cruz.

La gran prueba que le ha sido impuesta al mundo cristiano, al producirse la invasión de los bárbaros, no ha de debilitar la fe con que todo creyente debe apoyarse en la Providencia. La Roma antigua puede morir, pero una nueva Roma vendrá a sustituirla; la vieja sociedad se rejuvenecerá en el sufrimiento; el cristianismo aportará al mundo el vigor que le permitirá resurgir a una nueva vida. La Roma del poderío militar y la férrea organización estatal cederá su sitio a una Roma espiritual, más humana y más justa, capaz de dispensar a todos los hombres, con la verdad del Evangelio, los beneficios de la unidad y de la paz.

TRANSLATIO Y RENOVATIO IMPERII

476 es el año de la deposición de Rómulo Augústulo, el último Emperador de Occidente. Odoacro, rey de los hérulos, es el instrumento del que el destino se vale para dar fin a una situación que ya estaba definida en los hechos, muchos años antes. La marea germánica se extiende, suprimido ya todo obstáculo, abarcando las más diversas regiones del antiguo Imperio; los ostrogodos, al mando de Teodorico, amplían su dominio a toda Italia, y ya no queda ni sombra de lo que fue el poder imperial.

La institución ha desaparecido, pero subsiste su imagen. El prestigio de Roma ejerce sobre los invasores una influencia decisiva. Sigue viva, en la conciencia general, la idea de que el Imperio no po-

dría desaparecer. A esta convicción se agrega la que vienen a expresar las doctrinas curialistas, según las cuales la ciudad santa de los apóstoles y de los mártires, edificada sobre piedra indestructible, seguirá siendo el centro del mundo, por ser la cabeza de la cristiandad. Es el criterio manifestado por el gran Papa San León al proclamar la gloria de Roma, "sede sagrada del bienaventurado Pedro, por quien ha venido a ser la reina del universo".

En un distinto plano, pero obedeciendo al mismo influjo del mito romano, destinado a pervivir en la conciencia política europea, se sitúa la creencia bizantina según la cual Constantinopla es la "segunda Roma", a la cual se ha transferido el poder y el prestigio de la capital del Tíber (5).

La aspiración a recobrar la unidad perdida es una de las ideas llamadas a pervivir con más efectiva influencia sobre el pensamiento occidental desde fines del siglo V. Este es, sin duda, uno de los factores decisivos que llevará a Carlomagno a asumir el título de Emperador el día de Navidad del año 800. Disuelto el Imperio Carolingio, se constituirá, dos siglos después, el Sacro Imperio Romano Germánico, como una prolongación natural del viejo Imperio que tuvo su sede en Roma. Los monarcas que se suceden en el solio imperial —los Otones, los Enriques— se sentirán genuinos herederos de los Antoninos, los Severos, o los Ilirios, sin que se hubiese dado solución de continuidad en la línea de sucesión del Imperio. Así como Carlomagno, a la vez que se sentía puramente germano, hubo de considerarse auténtico continuador de los emperadores romanos, así también se manifestará en el imperio germánico, a partir de los Otones, la tendencia a incluir a los emperadores en la lista de los césares romanos. Federico I, Barbarroja, se tiene a sí mismo por verdadero descendiente de los césares, no existiendo para él discontinuidad entre el imperio antiguo y el medieval (6).

Si durante la Edad Media la creencia en la persistencia viva del Imperio es uno de los supuestos esenciales del pensamiento político, su fundamento reside en la doctrina de la "Translatio Imperii ad Teu-

- (5) La idea de Moscú como la "tercera y definitiva Roma" se desarrolla ampliamente después de la caída de Constantinopla; el monje Filoteo de Pskov elabora esta teoría que posteriormente servirá de base a las ambiciones imperialistas de los zares. Véase Manuel García Pelayo, *La lucha por Roma*, Revista del Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- (6) Cf. *La lucha por Roma*, de M. García Pelayo. H. Spangenberg, *Los períodos de la Historia Universal*, Revista de Occidente, números XXVIII y XXIX, Madrid, 1925.

tonicos". El Imperio ha venido a parar a los germanos, después de haber estado en manos de los francos, y, antes, de los bizantinos, quienes, a su vez, lo recibieron de los romanos. Aquel pueblo que verdaderamente se sienta dueño del vigor necesario para defender a la Cristiandad, ése será el elegido por Dios para asumir el poder imperial. La noción de Imperio está, por tanto, indisolublemente unida al concepto de Cristiandad o, dicho de otro modo, la unidad misma de los pueblos cristianos requiere no sólo la existencia del poder espiritual de la Iglesia sino también el establecimiento de un órgano de poder supremo, por encima de las monarquías y principados.

La conciencia de una misión providencial del pueblo germánico en orden a preservar la continuidad del Imperio va aparejada con la certidumbre de existir una "igualdad espiritual e interna entre la raza germánica y la raza romana" (Ferguson). En la obra de los humanistas alemanes de comienzos del siglo XVI se expresa vigorosamente esta convicción; son ellos, principalmente, Juan Nauclerus y Juan Turmair, llamado Aventino, cuya obra puede considerarse como prototipo de una mentalidad germanista afanada en demostrar la superioridad de la raza alemana. Dios ha querido otorgar el Imperio a los germanos en virtud de su intrínseca fortaleza, de la excelencia de su fe cristiana, de sus méritos, en fin, semajantes en todo a los de los antiguos romanos (7).

En todo caso, el Imperio, para serlo a título legítimo y verdaderamente universal, había de estar vinculado a Roma. "Toda pretensión imperial debía estar unida al nombre de Roma", expresa certeramente García Pelayo, quien añade: "Los otones, los salios y los suavos usan el título imperial plenos de patético orgullo, pero también tratarán de poner pie firme en Roma con las armas, con la retórica y con el derecho".

Este vínculo podía consistir en la relación de origen, cuando cabía alegar un título de directa filiación con Roma, en el caso de los emperadores que se sintieron sucesores de los antiguos césares, pero podía también interpretarse en el sentido de que una nueva Roma venía a sustituir a la antigua, particularmente en el caso de la Roma cristiana y pontifical, que renovaba en sí el espíritu y la fortaleza de la antigua Ciudad. En el primer caso se trataba de la **Translatio**, en el segundo, de la **Renovatio**. Pero, bajo una u otra forma, quedaba siem-

(7) Wallace Ferguson. *La Renaissance dans la pensée historique*, pg. 43. Payot, París. 1950.

pre en pie la certeza de que Roma no podía desaparecer; si Roma desapareciese, ello significaría que el mundo entero podría ser aniquilado.

Sin duda, la suprema visión concebida por el pensamiento cristiano acerca de la grandeza histórica de Roma es la que nos ofrece la Edad Media por medio de Dante en su libro sobre **La Monarquía**. Las ideas de una monarquía universal, condición indispensable para alcanzar el orden y la paz, sin las cuales el hombre no podría lograr sus fines ni conseguir la perfección; de la misión providencial de Roma y del Imperio en orden a favorecer la expansión del cristianismo en el momento predestinado por Dios; del equilibrio necesario del Papado y el Imperio, en la plena independencia de ambos poderes, para garantizar la solidaria convivencia humana en el marco de una suprema unidad de todos los pueblos y naciones: estas ideas se despliegan en los tres libros de "La monarquía", en los que hallan su cabal articulación, a través de la inspirada dialéctica del pensador y poeta, las ideas filosófico-políticas del Medievo.

El segundo libro de "La monarquía" recoge las ideas dantescas sobre Roma. Bajo la época de Augusto se logró —expresa el texto— la forma suprema a que puede llegar la ciudad temporal. Por voluntad de Dios, Roma tuvo un desarrollo histórico que hizo de ella una ciudad destinada a "imponer las normas de la paz, a perdonar a los vencidos y a debelar a los altaneros". Las virtudes de los romanos y de Eneas, el caudillo piadoso a quien se debió la fundación de la ciudad, hicieron que Dios la eligiese para consagrarla, confiándole el "imperium mundi". Ningún pueblo ha merecido tanto y ello ha sido así porque el romano se mostró siempre piadoso y amante de la gloria, inclinado a las grandes empresas, defensor de la paz y la justicia, enemigo de la concupiscencia. Citando palabras de la Eneida, Dante llega a la conclusión de que "el pueblo romano fue destinado por la naturaleza a gobernar; luego, al someter al orbe, adquirió legítimamente el Imperio" (8).

La devoción por el nombre de Roma y la creencia en su carácter sagrado e indestructible opera a través de la Edad Media como un mito político firmemente asentado en la conciencia general. De esta imagen deriva el prestigio que rodea en los siglos medievales al Sacro Imperio Romano Germánico.

La monarquía de los Hohenstaufen apoya sus aspiraciones hegemónicas en la certidumbre de ser la sucesora directa del antiguo Im-

(8) Edición de las Obras Completas, en Biblioteca de Autores Cristianos. Trad. de Nicolás González Ruiz. Libro 2, VI, 8-11.

perio. Roma sigue proyectando el brillo de su grandeza sobre la corona germánica, que ha asumido la tarea de unificar a los pueblos de la Cristiandad, tal como la luz de un astro desaparecido puede seguir iluminando la superficie de otros lejanos cuerpos celestes.

Todavía un Carlos V continúa alimentando la creencia de ser uno más de la larga serie de los césares, que arranca del tiempo en que el Imperio fue instituido por Augusto. "No Emperador de Alemania, sino Emperador Romano es lo que él era en virtud de la elección imperial, y la dignidad imperial romana es algo diferente e indudablemente más elevado que cualquier corona real de la tierra", escribe el historiador Peter Rassow en su estudio sobre Carlos V y la idea imperial. Todavía Napoleón, al proclamar a su hijo y sucesor "Rey de romanos", demostraba hasta qué punto seguía "resonando en él como un eco la idea imperial universal de la Edad Media" (9).

El Imperio desaparece en definitiva en 1806 cuando Francisco II, vencido por Napoleón, renuncia a su título de Emperador romano-germánico para asumir el de Emperador de Austria. Por largos siglos, la supervivencia de la ilustre y caduca institución fue puramente nominal. Pero ella obró como un eco lejano capaz de despertar la antigua nostalgia de la unidad en tiempos en que un nacionalismo exacerbado había llegado a borrar casi por completo la noción de una cultura europea edificada sobre la doble base común de la romanidad y el cristianismo.

Desaparecidas las viejas fórmulas, disuelta para siempre la realidad sobre la que se asentaba el concepto de Imperio, continúa refulgiendo en la noble ciudad una luz cuyo brillo no habrá de extinguirse. Es la luz que emana de la capital del mundo cristiano, la Santa Sede de la continuidad apostólica. No existe en el mundo del siglo XX sino este único poder espiritual con rango universal capaz de hacer oír su mensaje de salvación a todos los pueblos de la tierra. Bajo otro signo, Roma sigue siendo la Ciudad Eterna que cantara Virgilio, la **urbs sacra**, la **decus orbis** que veneró la Edad Media. Sigue siendo la Ciudad eterna por el valor de eternidad que encierra su mensaje.

JORGE SILES SALINAS

(9) *El mundo político de Carlos V*. Trad. de Ramón Carande. Ed. A. Aguado, pgs. 83 y 89, Madrid, 1945.



LA FORMACIÓN EN EL SEMINARIO, HOY

I. "Formación" es más que "información".

¿Qué es "formación"?

Formación es lo que queda cuando se ha olvidado todo lo que se ha aprendido.

Esta expresión es paradójica; pero contiene una gran verdad. La verdad contenida en ella es ésta: que hay algo más profundo que la mera "información" y permanece aún cuando ésta desaparezca, como permanece el oro de una copa de oro, hasta raspando el brillo superficial de una capa dorada.

Examinemos este punto que bien vale la pena. Supongamos que un joven quiere prepararse para ser médico. Para ser médico le hace falta saber muchas cosas; tener mucha "información": de enfermedades, de medicinas, de fisiología, etc. El joven se pone a leer ávidamente enciclopedias, prontuarios, artículos, todo lo que llega a sus manos; y llega, supongámoslo, a tener abundante "información", quizá igual a la de otro, médico, que sale de las aulas universitarias. ¿Se pondría Ud. en manos de aquel joven bien "informado" en caso de una enfermedad seria, pudiendo acudir a un médico? Yo no. Aunque me dijese que aquel "sabe" tanto como un médico o más, sobre aquella enfermedad, no nos confiaríamos a él. ¿Por qué? Porque no basta tener conocimientos; han de estar estructurados, han de estar enraizados, han de estar armonizados dentro de un conjunto. No negamos que un joven leyendo una enciclopedia de medicina, quizá pueda en un caso determinado curar una enfermedad que no habría curado un médico; pero esto no es lo normal. Lo normal es que aquel aficionado cometa muchos asesinatos, hasta procediendo con buena voluntad; porque habrá adquirido "información"; difícilmente habrá logrado "formación".

Lo que hemos dicho del médico, puede decirse de cualquier otra carrera: ingeniero, químico, abogado... Sucede con estas actividades

tan humanas, algo semejante a lo que pasa con el vino añejo: en cualquier laboratorio puede producirse una mezcla; pero no se puede producir en un laboratorio durante unos minutos un vino añejo de marca, de unas bodegas donde ha dormido docenas de años. Es otra cosa.

Pues de modo semejante la "formación" del hombre supone una sedimentación lenta, sosegada, silenciosa, de transformación íntima y profunda. No puede suplirse con una "información" apresurada y precipitada. Un lento hábito no es lo mismo que una lección aprendida de memoria. Es otra cosa.

Esto que sucede con las grandes y principales actividades humanas, ¿no sucederá con el sacerdote? La carrera de mayor trascendencia y responsabilidad, que es la carrera sacerdotal, ¿no requerirá el mínimo que requieren todas las otras en este trabajo de lenta asimilación y maduración? Es la carrera de mayor responsabilidad, porque en ella no se juegan intereses económicos, ni los de la salud del cuerpo, sino los intereses y salud del hombre entero, y definitivamente: su alma. Pero esta carrera, por lo mismo tan decisiva y compleja, ¿podrá prepararse como cosa de risa, mientras se simultanea con otros estudios y otras actividades; o con breve tiempo que se le dedique?

Sin embargo, ¿qué ha sucedido hoy?

II. Aborrecen la "formación".

¿Qué ha sucedido en esta cuestión? Ya lo diré y con toda crudeza, pero con toda verdad: sencillamente, que la mentalidad que ha triunfado ha sido la de Rousseau. La doctrina católica y la de Rousseau, si son examinadas en este punto, están en los antípodas una de otra.

Sabemos por la Fe que el hombre nace privado de la gracia; no sólo está careciendo de ella, sino privado (lo cual es estar en peca-

El P. JUAN ROIG GIRONELLA, destacado filósofo español, es fundador y director del "Instituto Filosófico de Balmesiana", así como director de la revista "Espíritu", de Barcelona. Entre sus numerosas obras filosóficas no podemos dejar de citar: *Filosofía y Razón*, Barcelona, 1949; *Estudios de Metafísica*, Barcelona, 1959; *Balmes filósofo*, Barcelona, 1969. Autor de numerosos artículos sobre filosofía y espiritualidad, el P. Roig Gironella no es un hombre de gabinete. Su larga experiencia como formador de futuros sacerdotes lo habilita de una manera muy peculiar para tratar el tema de este artículo que MIKAEL concretamente le solicitara.

do), porque debía tenerla después de la elevación sobrenatural y por el pecado original perdió esta gracia. Sabemos que como consecuencia, o penalidad (no "pena" porque en los bautizados ya no hay pecado) queda el desorden de la concupiscencia.

Por tanto, el hombre necesita formar en sí mismo hábitos buenos, porque dejado a sí mismo no se mantiene en el recto orden. Por consiguiente la buena pedagogía inducirá al educando a la lenta maduración de la "formación": le ayudará a formar en sí estos hábitos buenos. Con ello irá la oración, para impetrar de Dios las ayudas sobrenaturales o gracias, tanto para ir manteniendo el hábito sobrenatural infuso de la gracia, como para no perderlo por el pecado.

Por ello, si se lee por ejemplo la Encíclica de Pío XI, *Divini illius Magistri* (31-XII-1929), se advertirá enseguida que está en las antípodas del naturalismo pagano de Rousseau: "Nunca se ha de perder de vista que el sujeto de la educación cristiana es el hombre todo entero, espíritu unido al cuerpo en unidad de naturaleza con todas sus facultades naturales y sobrenaturales, cual nos lo hacen conocer la recta razón y la revelación; por lo tanto, el hombre, caído de su estado originario, pero redimido por Cristo y reintegrado en la condición sobrenatural de hijo adoptivo de Dios, aunque no en los privilegios preternaturales de la inmortalidad del cuerpo y de la integridad o equilibrio de sus inclinaciones. Quedan, pues, en la naturaleza humana los efectos del pecado original, particularmente la debilidad de la voluntad y las tendencias desordenadas" (1).

Una vez puesto el cimiento de la Fe, fluyen las consecuencias pedagógicas: "Es por lo tanto, preciso, corregir las inclinaciones desordenadas, fomentar y ordenar las buenas desde la más tierna infancia y, sobre todo, hay que iluminar el entendimiento y fortalecer la voluntad con las verdades sobrenaturales y los medios de la Gracia, sin la cual no es posible dominar las perversas inclinaciones ni alcanzar la debida perfección moral" (2).

Por consiguiente se rechaza como falso el "naturalismo pedagógico", como es el de Rousseau: "Por lo mismo, es falso todo naturalismo pedagógico, que de cualquier modo excluya o aminore la formación sobrenatural cristiana en la instrucción de la juventud; y es erróneo todo método de educación que se funde, en todo o en

(1) PIO XI: *Divini illius Magistri*. Traduc. de "Colec. de Encicl. y Doc. Pont.", Madrid, Public. Ac. Cat. Esp. 1962; vol. II, pág. 1598, n. 34.

(2) *Ibid.*, n. 35 - Véase la Declaración sobre la educación cristiana de la juventud por el CONCILIO VATICANO II, *Gravissimum*, n. 1-2.

parte, sobre la negación u olvido del pecado original y de la Gracia y, por lo tanto, sobre las fuerzas solas de la naturaleza humana. Tales son, generalmente, esos sistemas actuales de varios nombres, que apelan a una pretendida *autonomía y libertad ilimitada del niño* y que disminuyen o aun *suprimen la autoridad y la obra del educador*, atribuyendo al niño una *preeminencia exclusiva de iniciativas* y una actividad independiente de toda ley superior natural y divina, en la obra de su educación” (3).

Si ahora alguien tiene la curiosidad de leer por ejemplo la obra de Rousseau titulada *Emilio o sobre la educación* (en cuya Introducción ya indica que lo que ahí propone con ocasión del niño Emilio, quiere decirlo de toda la naturaleza humana: “Notre véritable étude est celle de la condition humaine”) encontrará una doctrina que es radicalmente opuesta a la que acabamos de leer en las palabras de Pío XI.

Rousseau pone como principio fundamental que no ha habido pecado original y por consiguiente tampoco tenemos que sufrir ahora sus consecuencias: “posons pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sent toujours droits; *il ne s’y trouve point de perversité originelle* dans le cœur humain”; por tanto, ¿qué ha de hacer el educador? Nada. Mejor dicho: impedir que se haga nada: “Pour former cet homme rare qu’avons-nous a faire? Beaucoup, sans doute: c’est d’empêcher que rien ne soit fait”. Pero ¿y la “formación” de hábitos? “La seule *habitude* qu’on doit laisser prendre à l’enfant est de n’en contracter aucune...” Por consiguiente, nada de obediencia: ni siquiera el nombre: “qu’il ne sache ce que c’est qu’obéissance quand il agit”; “ainsi les mots d’obéir et de commander seront proscrits de son dictionnaire; encore plus ceux de *devoir* et d’*obligation* mais ceux de force, de nécessité, d’impuissance et de contrainte, y doivent tenir une grande place”. De modo paralelo, quiere Rousseau que a los quince años todavía no se le haya dicho a su educando que tiene alma; y ni quizá a los dieciocho ha llegado el tiempo de enseñárselo. En cuanto a la Religión revelada, nada en absoluto.

Esta miserable mentalidad, expresión de la soberbia del tiempo de la Revolución, es la que por nuestra cobardía y dejadez hemos dejado triunfar. Lo que no podemos hacer es sorprendernos ahora de las lamentables consecuencias que palpamos, porque quien reparte un fruto venenoso no ha de sorprenderse después de que mueran envenenados los que lo han comido.

(3) *Ibid.*, n. 36. Los subrayados son míos.

Pues bien, este fruto que repartiendo sonrisas a derecha e izquierda hemos dejado crecer durante un siglo y medio de liberalismo, tanto nos ha envenenado que ahora ha penetrado hasta en los mismos Seminarios; ha destruido la misma educación del seminarista, la formación sacerdotal.

¿Años de “formación” de hábitos de virtud sobrenatural? ¡Nada de ello! Un baño acelerado, durante el cual podrán dedicarse a cualquier otro estudio y a hacer cualquier otra actividad: con tal que no se formen “hábitos”. Si alguien recuerda por ejemplo aquellas palabras, bien tristes por cierto, de Marc Oraison, con que después de terminar la segunda guerra europea gritaba “contra la formación de hábitos” en los Seminarios y Noviciados, tendrá el antecedente inmediato de la pobre mentalidad que ha destruido la formación del seminarista.

¿Un edificio, el Seminario, en que el joven, sometido a un reglamento, forme en sí los hábitos que necesita, empezando por el de la oración? ¡Nada de esto! En vez de un Seminario, un piso de ciudad; en vez de un reglamento, total libertad; en vez de adquirir hábitos de oración, de modestia, de silencio, de obediencia, por el contrario sumergirse en el ambiente del mundo; verlo todo, acudir a todos los espectáculos, tomar todas las iniciativas por su cuenta.

Con esto ha sucedido lo que muchas veces hemos presenciado: en muchos sitios (no digo en todos, afortunadamente, pero sí en muchos por desgracia) se ha procedido a una verdadera destrucción de los Seminarios llamados “conciliares”, es decir, del Concilio de Trento, porque fue precisamente el Concilio de Trento, en el momento de la revitalización de la vida católica, el que les dio el gran impulso de la verdadera reforma, de que hemos vivido hasta hoy.

Pero como ahora lo que hay en el fondo del progresismo es sencillamente la mentalidad protestante que intenta de nuevo triunfar, es obvio que también clamen contra la “formación” de los Seminarios, aunque inventen diversos pretextos, para encubrir la verdadera razón de fondo. Y del mismo modo se rebelan contra la noción misma de “sacerdote” como intermediario entre Dios y los hombres, que ofrece el Sacrificio (*Hebr.*, 5,1); quieren hacer de él un mero “empleado”, un funcionario temporal de la comunidad, casado como todos, trabajando en cualquier oficio como todos, ejerciendo en su ministerio lo que todos podrían ejercer... Como ya indicaba San Pío X en 1907 en su Encíclica *Pascendi* contra el “modernismo” (que era como el antecedente del que brotó el actual “progresismo”) imaginan que destruida la formación doctrinal y disciplinar del Seminario, podrán destruir la misma Iglesia.

Por desgracia han engañado a muchos. Pero no cuentan con que encima de todos está Dios y que sólo permitirá las cosas hasta cierto límite: hasta el día en que dirá “¡basta!” y los Seminarios volverán a ser lo que han sido y deben ser.

III. Formación filosófica y teológica.

Es indispensable que la “formación” del sacerdote sea tanto natural, como sobrenatural. Las dos dimensiones son indispensables. Cuando llegue el día en que refloricen los Seminarios, hoy semides-truidos, también reflorirá la “formación” sacerdotal que se ha de dar en ellos. Y esta “formación” tendrá las dos dimensiones fundamentales: la que forma al “hombre” y la que estructura al “santo”; de la conjunción de ambas brota el sacerdote, el apóstol.

Es evidente que no es posible reseñar aquí todo lo que ha de interesar a la formación del seminarista como hombre; sólo me detendré en un punto especialmente importante en esta formación: es el de la formación filosófica.

Pío XI el 20 de diciembre de 1935 publicó su magnífica Encíclica *Ad Catholici Sacerdotii*, consagrada al sacerdocio. En ella, hablando de la formación del futuro sacerdote, en los Seminarios, dice: “Y a fin de que los futuros sacerdotes puedan poseer la ciencia que nuestros tiempos exigen, como más arriba hemos declarado, es de suma importancia que después de una sólida formación en los estudios clásicos, se instruyan y ejerciten bien en la filosofía escolástica *según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico* (Cod. Iur.Can., c. 1366. § 2). Esta *filosofía perenne*, como la llamaba nuestro gran predecesor León XIII, no solamente les es necesaria para profundizar en los dogmas, sino que los provee de armas eficaces contra los errores modernos, cualesquiera que sean, disponiendo su inteligencia para distinguir claramente lo verdadero de lo falso; para todos los problemas de cualquiera especie o para otros estudios que tengan que hacer, les dará una claridad de visión intelectual, que sobrepasará a la de otros que carezcan de esta *formación* filosófica, aunque estén dotados de la más vasta *erudición*” (4).

En estas últimas palabras que hemos subrayado, de Pío XI, está precisamente la contraposición entre “formación” y mera “erudición”; y queda señalada la ventaja que da la primera. Pío XI acababa de hablar de nuestra “filosofía perenne”, la que tradicionalmente se ha

(4) PIO XI: *Ad Catholici Sacerdotii*. Trad. o.c. vol. II, p. 1018, n. 52. El subrayado es mío.

enseñado en los grandes centros de la Iglesia y que daba una disposición o formación que hacía que en claridad, precisión, firmeza, aquel que la poseía sobrepasase a otros que carecían de esta “formación filosófica”, aunque éstos por otro lado gozasen de la ventaja de poseer una más amplia “información”, o sea “erudición”, que también se ha de procurar y es muy estimable.

Claro está que ahora en este breve artículo no es posible exponer con detención cuáles eran las características de este método que goza de una experiencia y éxito de siglos: quede el exponerlo, para otra ocasión. Sólo diré que por la experiencia que tengo de ello, ésta confirma plenamente las palabras de Pío XI.

Cuando, siendo joven, me dieron en una Facultad eclesiástica esta formación filosófica de que hablo, tuve la impresión, al terminar la licenciatura en Filosofía, de que me habían hecho hombre, me habían estructurado la cabeza. No se trataba meramente de que había adquirido una cantidad apreciable de nociones; era algo más; se había formado en mí un hábito que regía mi modo de pensar y de razonar; sabía precisar, sabía dirigirme al fondo de las cuestiones sin divagar, sabía exponer con brevedad y claridad; había aprendido a afianzarme en lo cierto como cierto, distinguiéndolo de lo probable; había aprendido a preguntarme el porqué y a examinarlo con exigencia crítica, sin llegar al exceso del criticismo: este conjunto es lo que había recibido. Claro está que en la formación de este hábito había pasado varios años entregado a este trabajo de reflexión, de meditación, de estudio asiduo; lo cual es enteramente opuesto a lo que hoy día vemos en muchos sitios, en que los seminaristas tienen simultáneamente múltiples actividades y hasta la Filosofía a veces no se cursa como dice aquella frase del Vaticano II, “innixi patrimonio philosophico perenniter valido”, “apoyados en el patrimonio filosófico de perenne validez”.

Así como puedo alegar el testimonio de mi propia experiencia, también podría alegar el testimonio de profesores universitarios. Uno de ellos, hablándome de lo que experimentaba cuando mis discípulos acudían a la Universidad, me dijo: “le felicito por la formación que reciben sus jóvenes. No sé qué hábito tienen de madurez, pero el hecho es que colocados entre sus condiscípulos y sin pretender sobresalir, sucede espontáneamente que les consultan como si pasasen a desempeñar espontáneamente el papel de maestros”.

Esta formación que reportaba tan grandes beneficios, tenía como uno de sus frutos aquella recomendación de S. Pablo: “No seamos ya niños, llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina” (Efes.4,14). Interesa mucho a la causa de la Fe e in-

teresa mucho al sacerdote que tenga las disposiciones psicológicas requeridas para mantener de un modo como connatural la firmeza, tanto psicológica contra las dudas (que quitan las fuerzas para la acción), como objetiva (que percibe ya de lejos la desviación doctrinal). Y precisamente por ello una de las cosas que más han odiado los enemigos de la Iglesia ha sido esta formación, de modo que han hecho todo lo posible para destruirla.

Ya lo observaba San Pío X, cuando en 1907 condenó el “modernismo” por la Encíclica *Pascendi*: “Tres son principalmente las cosas que tienen por contrarias a sus conatos: el método escolástico de filosofar; la autoridad de los Padres y tradición; el magisterio de la Iglesia”.

Por esta razón, sigue diciendo S. Pío X, dirigen ahí sus ataques: “Contra ellas dirigen sus más violentos ataques. Por esto ridiculizan generalmente y desprecian la filosofía y teología escolástica, y ya hagan esto por ignorancia o por miedo, o, lo que es más cierto, por ambas razones, es cosa averiguada que el deseo de novedades va siempre unido con el odio del método escolástico y no hay otro más claro indicio de que uno empiece a inclinarse a la doctrina del modernismo, que el comenzar a aborrecer el método escolástico” (5).

La descendencia del “modernismo” es el “progresismo” actual; pero el modernismo fue atajado con severidad por San Pío X, mientras se refugiaba en la clandestinidad, de la que ha salido en nuestros días con el nombre de progresismo, para conseguir de momento que efectivamente se borrara de muchos Seminarios, tanto diocesanos, como de regulares, el “método escolástico de filosofar”. En un segundo paso han saltado desde el método de la Filosofía, a la Filosofía misma. Ulteriormente, desde esta puerta abierta han atacado la Teología y por fin la Fe.

Para aportar pretexto con que defender su actitud, algunos han alegado el Concilio Vaticano II; pero es enteramente falso que les favorezca, como puede comprobar quien lea detenidamente el decreto *Optatam* del 28 de octubre de 1965, en el cual lo que se pretende es que se evite la disposición de aquellos que a veces procedían como si su actitud recta de fidelidad ya les bastase para no trabajar gran cosa y para estar al margen de los avances de la ciencia. Quien dude de ello, vea algunos libros de texto que circulaban a principios de siglo. Esto lo quiere evitar el Concilio: hemos de trabajar, hemos de estar al corriente en la información, hemos de perfeccionarnos en lo que es realmente perfectible. Pero una cosa es buscar un verdadero

(5) S. PIO X: *Pascendi*, o. c., vol. I, p. 968.

perfeccionamiento y otra cosa totalmente distinta es una claudicación pueril, infundada, por el mito de que “todos lo dicen”, o “es lo que se dice”, que es lo que por desgracia muchos han hecho.

Adviértase que el mismo texto *Optatam* a que ahora he aludido, cita en nota como fuente suya en que se inspira, la Encíclica *Humani Generis* de Pío XII, que es cabalmente la antítesis del progresismo (6). De todos es sabido que ha habido algunos Seminarios en los cuales se ha descendido tanto en esta sucesiva claudicación, que han llegado de hecho (aunque a veces no se diga con las palabras) a reducir toda la Filosofía a una mera exposición histórica o Historia de la Filosofía: “dicen esto, dicen aquello, dicen lo otro”. Bueno, pero “¿Vd. qué dice?” ¡Ah! ¡nada! Es más elegante quedarse en un escepticismo. Pues bien, contra esta actitud degenerada y pobre, el decreto del Vaticano II está muy claro, porque por una parte insiste en que se estudie la Historia de la Filosofía (como no puede ser menos) pero en conexión con la verdad: “la historia de la filosofía ha de enseñarse de forma que los alumnos, a la vez que conocen los últimos principios de los diversos sistemas, retengan cuanto hay de probadamente verdadero en ellos y puedan descubrir y refutar las raíces de los errores” (7). De igual modo es sumamente estimable lo que recomienda a continuación sobre el “método de enseñanza”.

Por desgracia en algunos sitios han hecho tan poco caso de todo esto, que el Cardenal G. Garrone, como Prefecto de la Congregación para la Enseñanza Católica escribió a todos los Obispos el 20 de enero de 1972 sobre la enseñanza de la Filosofía en los Seminarios. Es conveniente leer con detención este interesante documento en que se trata de “la necesidad de la Filosofía para los futuros sacerdotes” y también de las “Líneas directivas para la enseñanza de la Filosofía”. En este documento se afirma: “en este sentido están plenamente justificadas y permanecen siempre valederas las repetidas recomendaciones de la Iglesia sobre la Filosofía de Santo Tomás, en la cual aquellos primeros principios de verdad natural son neta y orgánicamente enunciados y armonizados con la Revelación”.

En resumen: la formación de un hombre que ha de exponer la Fe y ha de saber defenderla contra los errores e impugnaciones, requiere que tenga formación teológica; pero la formación teológica requiere a su vez que tenga formación de hombre, que se adquiere

(6) PIO XII: *Humani Generis*, o. c., vol. I, p. 1123. - VAT. II, *Optatam*, § V, n. 15.

(7) CONCILIO VAT. II: *Optatam*, § V, n. 15.

cuando se estudia la Filosofía, no con directivas perversas, sino con directivas profundamente humanas y divinas; con un método que da a la mente humana un hábito de equilibrio, ponderación, de afán de verdad y objetividad, como es el método que constantemente ha mantenido y alabado la Iglesia para la formación de sus futuros sacerdotes.

Si estas son las líneas supremas que cabe señalar cuando se habla de la formación filosófica del sacerdote, correrán paralelas a ellas las de su formación teológica, pero con carácter todavía más apremiante, porque esta última es mucho más importante para el sacerdote y porque en ella ha habido muchas desviaciones.

En otra ocasión hice notar qué gran influencia ha tenido en estas desviaciones, el fallo en lo filosófico ⁽⁸⁾; tanto que ha sido como el camino para empeñarse en interpretar los datos de la Revelación con un molde "naturalista" (en que lo sobrenatural queda destruido o tergiversado), con un molde "antropocéntrico" o subjetivista (en que el hombre pasa a ser creador de la Moral y de la Fe), con un molde "relativista" (en que se hace evolucionar el contenido de la Fe, lo cual equivale a negarla): son los tres pecados capitales de la intelectualidad de hoy.

Me decía en cierta ocasión un profesor de Facultad eclesiástica, muy inclinado a novedades: "¿por qué no podemos hacer en el siglo XX lo que hizo Sto. Tomás en el XIII? Él tomó la Filosofía de Aristóteles y la bautizó, como había hecho S. Agustín con Platón: ¿por qué no podemos hacer nosotros lo mismo con la Filosofía que ha seguido después de Kant, Hegel?" Mi respuesta fue muy clara: "no; no se puede hacer: porque la Filosofía aristotélico-platónica era esencialmente *teocéntrica*; por tanto podía corregirse en algunas cosas, podía ampliarse en otras, podía perfeccionarse en las demás; y así ofrecía una base para expresar la Revelación y la Teología que la estudia; pero esta otra clase de Filosofía es esencialmente *antropocéntrica*, lo cual es la antítesis de la Revelación cristiana, que nos viene de Dios, no del hombre; querer fundar la Fe o la Teología en una base subjetivista, es precisamente lo que acarreó la apostasía del Modernismo en 1907, el fenómeno de la Teología Nueva en 1950 y el del Progresismo en 1965".

La Iglesia, que custodia la Fe, no puede ligarse a cualquier sistema filosófico por la razón de que está de moda y que así como hoy aparece, mañana desaparece. Así lo expresó Pío XII en su En-

(8) *Influjo de la Filosofía de nuestro siglo sobre la Teología, ante el año de la Fe. "Verbo"* (Madrid) n° 65-66 (1968) 1-40.

cíclica *Humani Generis* del 12 de agosto de 1950: "No creen absurdo, antes lo creen necesario del todo, el que la teología, según los diversos sistemas filosóficos que en el decurso del tiempo le sirven de instrumento, vaya sustituyendo los antiguos conceptos por otros nuevos, de tal suerte que con fórmulas diversas y hasta cierto punto aun opuestas —equivalentes, dicen ellos— expongan a la manera humana aquellas verdades divinas. Añaden que la historia de los dogmas consiste en exponer las varias formas que sucesivamente ha ido tomando la verdad revelada, según las diversas doctrinas y opiniones que a través de los siglos han ido apareciendo. Por lo dicho es evidente que estas tendencias no sólo conducen al llamado *relativismo dogmático*, sino que ya de hecho lo contienen; pues el desprecio de la doctrina tradicional y de su terminología favorecen demasiado a ese relativismo y lo fomentan. Nadie ignora que los términos empleados, así en la enseñanza de la teología como por el mismo Magisterio de la Iglesia, para expresar tales conceptos, pueden ser perfeccionados y precisados; y sabido es, además, que la Iglesia no siempre ha sido constante en el uso de aquellos mismos términos. También es evidente que la Iglesia no puede ligarse a ningún efímero sistema filosófico; pero las nociones y los términos que los doctores católicos, con general aprobación, han ido reuniendo durante varios siglos para llegar a obtener algún conocimiento del dogma, no se fundan, ciertamente, en cimientos tan deleznales" ⁽⁹⁾.

Por esto se ha venido a parar a tanta claudicación en la Fe, como hoy observamos en el pueblo: un fallo de la tensión del voltaje en la fábrica eléctrica se traduce en un apagón de luz en las casas de la ciudad. Estas consecuencias, que manifiesta juntamente con normas prácticas muy interesantes, son formuladas así por Pío XII: "Es, pues, de suma imprudencia el abandonar o rechazar o privar de su valor tantas y tan importantes nociones y expresiones que hombres de ingenio y santidad no comunes, bajo la vigilancia del sagrado Magisterio y con la luz y guía del Espíritu Santo, han concebido, expresado y perfeccionado —con un trabajo de siglos— para expresar las verdades de la fe, cada vez con mayor exactitud, y suma imprudencia sustituirlas con nociones hipotéticas o expresiones fluctuantes y vagas de la nueva filosofía, que, como las hierbas del campo, hoy existen y mañana caerían secas; aún más, ello convertiría el mismo dogma en una caña agitada por el viento. Además de que el desprecio de los términos y nociones que suelen emplear los teólogos escolásticos conduce forzosamente a debilitar la teología llamada especula-

(9) Pío XII: *Humani Generis*, o. c., vol. I, p. 1126, n. 10.

tiva, la cual, según ellos, carece de verdadera certeza, en cuanto que se funda en razones teológicas" (10). Adviértase con qué precisión señala el Santo Padre en este texto esta especie de escepticismo práctico, que es la atmósfera en que se mueven hoy por desgracia no pocos teólogos. Por esto precisamente, —podemos añadir de nuestra parte—, se observará que muy poco han producido que nos haga conocer más profundamente, más orgánica y sistemáticamente, las verdades de la Fe, a pesar de tantos torrentes de tinta, revistas y asambleas. Todo se les va en crítica, en supresión, en duda; poco en una más profunda y rica expresión de la palabra de Dios.

Por esto debemos repetir aquí, a propósito de la Teología, lo que hemos dicho antes con ocasión de la Filosofía, con la distinción entre "formación" e "información"; pero acentuándolo más, porque la materia teológica es de suyo mucho más importante y también porque toca más de cerca la misión del sacerdote.

La formación teológica ha de consistir en una disposición diametralmente opuesta a los yerros que ha denunciado San Pío X en su *Pascendi*, Pío XII en su *Humani Generis* y añadamos también, el Vaticano II en las Constituciones, Decretos y Declaraciones, como asimismo Pablo VI en cuestiones muy decisivas, como fue la proclamación el 30 de junio de 1968 de su *Credo del pueblo de Dios*, además de otros muchos documentos. No se diga que el Concilio o que Pablo VI no han hablado como Pío X; porque tampoco habla de igual modo San Lucas en su Evangelio y San Juan en el Apocalipsis, perteneciendo ambos a la misma Fe. Una cosa es que en el acento, en lo que de humano hay en la selección y expresión, se atenga uno a lo que más conviene en cada circunstancia, y otra cosa es el contenido que ya de un modo, ya de otro, ya con mayor, ya con menor insistencia, se quiere expresar.

Quien hoy día quiera permanecer fiel y firme en la senda de la Verdad que el Señor ha manifestado para que quien quiera salvarse pueda salvarse, ha de estar dispuesto a no dejarse impresionar por la gritería de los mitos de hoy día. En tiempos en que tanto se habla de "demitificación", están los hombres más que nunca bajo el influjo de los mitos que ellos mismos se han formado. Uno de estos mitos es: "lo que todos dicen", "lo que hoy se dice". En cambio parecen haber perdido el "sentido de la Iglesia"; quieren introducir una especie de neo-protestantismo; y por ello, sin el "sentido de obediencia al Magisterio" de la Iglesia, caen víctimas de la disgregación y desintegración que presenciamos.

(10) *Ibid.*, p. 1126-1127, n. 11.

Una planta crece armónicamente en todas sus partes. No crece primero una hoja, varios metros, mientras el tronco y las demás hojas quedan pequeños: crece armónicamente. Tampoco crece cambiándose en otra cosa que la destruiría, sino al revés, este crecimiento armónico se hace según la ecología de la planta. Esta íntima unidad le viene precisamente del principio formal que le da vida. Suprimido por la muerte, sobreviene la desintegración, la descomposición del cadáver. Como el Espíritu Santo vivifica la Iglesia fundada por Jesucristo, por ello la Iglesia Católica ha ido desarrollando de manera armónica y congruente con la misma Revelación, la Fe y la Vida Divina que recibió con la Gracia; por ello cada adquisición no se hace echando por el suelo todo lo anterior, sino al revés como en la escalera cada peldaño se eleva apoyándose en el precedente; o como en el vegetal cada nueva síntesis de metabolismo parte de la anterior y conservándola, la prolonga en diversas situaciones. Por el contrario el protestantismo hirió de raíz este principio de unidad, suprimiendo la sujeción al Magisterio de la Iglesia, su tradición, para pener en su lugar un principio subjetivista de libre interpretación de la Palabra de Dios; suprimió también la sujeción al que es Cabeza de la Iglesia en nombre de Jesucristo, el Papa. La consecuencia ha sido no un crecimiento armónico y orgánico, sino la proliferación anárquica propia de la descomposición de un cadáver, como hoy día presenciamos; tan grave, que hoy día ha llegado a la ola de ateísmo que amenaza al mundo.

Lo peor es que esta putrefacción ahora ha pretendido tenazmente infiltrarse dentro del mismo seno de la Iglesia Católica, empleando el engaño de diversos pretextos, como sería el de un falso "ecumenismo". Ya Pío XII replicó a este falso "irenismo" o falso pacifismo: nos uniríamos todos, sí, pero nos uniríamos en la ruina común.

Está, pues, bien clara cuál ha de ser la actitud del seminarista, hoy, según el llamamiento divino: permanecer fiel. Así como S. Ignacio en tiempos en que bajo capa de "humanismo" se infiltraba el "protestantismo" escribió aquellas *Reglas para sentir con la Iglesia*, que son la antítesis del protestantismo que pretendía destruir a la Iglesia Católica, también hoy, como él, no hemos de tener miedo por una parte de aceptar aquello que es una verdadera adquisición y perfeccionamiento conforme con el Espíritu de Dios, según nos diga el Santo Padre y el Magisterio de la Iglesia; pero no hemos de permitir que bajo capa de "estar al día" o "ponerse al día" en realidad nos quieran poner en rebelión contra Dios. Esta actitud requiere humildad, requiere sumisión, sí; pero es la actitud que pide Dios. Esta es también la actitud que ha de inspirar fundamentalmente los estudios de Teología en el Seminario.

Para terminar esta declaración y resumirla, no hallo nada mejor que copiar una frase de San Ignacio, que los progresistas miran con verdadero horror. Naturalmente, porque es radicalmente opuesta a su espíritu. Esta frase de S. Ignacio dice así: "Depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo a la vera sposa de Christo nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Iglesia hierárchica"; "debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárchica así lo determina, creyendo que entre Christo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas, porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro, que dio los diez Mandamientos, es regida y gobernada nuestra sancta madre Iglesia" (11).

IV. Formación sobrenatural.

Así como he insistido en la necesidad de una "formación" buena y profunda, centrada sobre todo en lo filosófico y en lo teológico, para ofrecer el fundamento natural a quien un día haya de ser sacerdote, también se ha de insistir, y mucho más, en algo que le es todavía más necesario: su "formación" sobrenatural.

Muchos imaginan que con sólo "ver", "entender" una proposición, ya la "poseen": pero no es lo mismo. Si a un alumno de la escuela de conducción de automóviles se le explica cómo ha de hacer para arrancar, para detener, para acelerar un coche, no basta este conocimiento meramente "enunciativo", no basta esta "información", para que ya pueda conducir el automóvil y para que podamos sentirnos tranquilos si vamos a su lado. Cuando aquel alumno haya "ejercitado" mucho aquellos conocimientos, entonces se habrá formado en él un hábito: este hábito le dará cierta como naturaleza semejante con el objeto: cierta "connaturalidad", dice Santo Tomás. El ejercicio de conducir, en lo que toca a los conocimientos quizá no le dará "multa" (en latín: "muchas cosas"), pero sí "multum" (en latín: "mucho"). Lo que se ha dicho de este caso, puede aplicarse a todo: medicina, cirugía, abogacía, etc.

Pues bien, Santo Tomás toma precisamente un ejemplo como éste para advertir que puede haber una doble "naturaleza", un doble "hábito": uno es el hábito *natural*, "adquirido" mediante el ejercicio; otro es el hábito *sobrenatural*, no adquirido por el propio gesto de repetir, sino "infuso" (aunque mediante el ejercicio y con las debidas

(11) *Ejercicios Espirituales*, n. 353, 365.

condiciones, se vaya desarrollando y arraigando). Es decir, aquello que para el conocimiento de las artes y oficios hace un conocimiento de "hábito", no meramente enunciativo, es lo que para la vida espiritual hace otra clase de "hábito", el hábito infuso de la gracia, con sus dones del Espíritu Santo. La diferencia que hay entre una manera de conocer que se detenga en lo primero, que es mero "entender", y lo segundo, que es "poseer", se ve por los resultados: el primer modo de conocer no da energías, el segundo sí; el primero no hace penetrar en lo hondo de su objeto, el otro, sí; el primer modo de conocer no da descanso o gusto a modo de posesión del objeto, el segundo da como cierta "contemplación" o cierta "intuición".

Lo que hemos dicho a propósito del "conocer", dígame proporcionalmente a propósito del "querer". Hay una diferencia muy grande entre aquel querer que es meramente el resultado de una elección y aquel otro modo de querer que es la expresión de un hábito, apego profundo o amor. Supongamos que un joven vicioso toma una determinación que es meramente "electiva": "elige" no volver a pecar. Probablemente dudaremos que persevere en su determinación. Pero supongamos ahora que no sólo elige esto sino que ha llegado su querer hasta el "odio"; el hábito se ha transformado tan hondo en el apego a lo opuesto, que odia aquello y en consecuencia no quiere volver. En este caso pensaremos que durará.

Esto es lo que puede decirse de la "formación" sobrenatural: lo que da temple al espíritu no es un mero abanicarse de sentimientos, ni de solas impresiones; lo que le da temple es esta formación honda, que penetra hasta las raíces.

Por esta razón son tan eficaces los Ejercicios Espirituales bien hechos. Se llaman "Ejercicios" precisamente porque en ellos el hombre "se ejercita" (12); adquiere así un conocimiento "interno" de Jesucristo, de las verdades de la Fe, de toda la vida espiritual; y este conocimiento es "de más gusto y fruto espiritual" que el que se tiene después de oír pasivamente un sermón sin haber *orado*: "porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente" (13). Los Ejercicios Espirituales bien hechos, dan honda formación y dejan por ello una huella profunda en el alma, como ya expuse en otras ocasiones en escritos a los que me remito (14).

(12) *Ejercicios Espirituales*, n. 1.

(13) *Ejercicios Espirituales*, n. 2.

(14) *El conocimiento interno y el sentimiento interno en los Ejercicios Es-*

Aquí tocamos la raíz que explica porqué hay casos de apostasía; casos de defección; casos en que la persona se encuentra sin fuerzas, como anémica espiritualmente. Y al revés, por que razón hay casos en los que vemos a una persona que parece tener como una fuente de energía en su interior, algo que la hace insensible al cansancio, a los contratiempos, a las dificultades. ¿Dónde está la raíz de todo ello?

La raíz y explicación de todo ello está en que haya llegado a formarse o no haya llegado a formarse, esta disposición profunda; este arraigo del hábito sobrenatural con todos los naturales concomitantes; esta *formación* de que hablamos. A veces oímos algunos que dicen: "tal sacerdote falló porque una joven lo buscó con insistencia"; o bien "porque tal trabajo era sobre sus fuerzas", etc. Decir esto es confundir la ocasión con la causa. Esto y otras cosas pueden haber sido ocasión; pero el que explica bien los hechos no se detiene ahí: va a la causa. ¿Por qué fulano cayó y se rompió un hueso? ¿Porque era de noche y no había luz? Desde luego la oscuridad fue una ocasión de la rotura del hueso; pero la causa fue el golpe de la caída al tropezar con una piedra. No hay que detenerse en ocasiones superficiales.

San Pío X, el 4 de agosto de 1908, al cumplir cincuenta años de su ordenación sacerdotal, publicó un documento magnífico titulado *Exhortación al clero católico*. Es una lástima que estos textos maravillosos no se reediten y repartan, sino que queden durmiendo en los anaqueles de las bibliotecas. Todo lo que hay ahí es magnífico; pero ya que no puedo reproducirlo todo, me limitaré a un párrafo en que aunque con palabras distintas alude de hecho a lo que decíamos ahora. Dice así: "Conviénele al sacerdote adquirir *cierta facilidad* de elevarse a las cosas celestiales, y en ellas estribar, ya que debe *tener su gusto* en las cosas de Dios, enseñarlas y aconsejar con ahínco su cumplimiento; y de tal manera ordenar su vida sobre las cosas humanas, que todo lo que hace según su cargo, lo haga según Dios, guiado y movido por la Fe. Ahora bien, que esta disposición del ánimo, esta *unión como espontánea* del alma con Dios, se produce y conserva principalmente con el auxilio de la meditación cotidiana, cosa es tan clara al que piense un poco, que no es necesario detenernos más en su explicación. Confirmación de todo esto, aunque bien triste, podemos hallar en la vida de aquellos sacerdotes que, o hacen poco caso de la meditación de las verdades eternas o la miran con enfado. Ve-

pirituales. "Miscelánea Comillas" XXVI (1956) 115-131: *Psicología de los Ejercicios*. "Espíritu" (Barcelona) VI (1957) 62-93; *Dios llama a tu alma*. Barcelona, Editorial Casulleras 1961; cap. III-IV.

rás esos hombres en quienes ha languidecido el importantísimo bien del *sentir de Cristo* dados completamente a las cosas de la tierra, pretendiendo cosas vanas, hablando fútiles palabras y tratando las cosas santas negligente, fría, indignamente quizá" (15).

También el Concilio Vaticano II ha encarecido la necesidad de la formación espiritual en el futuro sacerdote: "La formación espiritual está estrechamente unida a la doctrinal y pastoral y, con la colaboración sobre todo del director espiritual, debe darse de tal forma que los alumnos aprendan a vivir en trato familiar y asiduo con el Padre por su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo. Habiendo de configurarse a Cristo Sacerdote por la sagrada ordenación, *habitúense a unirse a Él como amigos*, con el consorcio interno de toda su vida" (16).

¡Qué bien están estas palabras! *Intima totius vitae consortione, ut amici, Ei adhaerere assuescant*; "Por una íntima comunicación de toda la vida, acostúmbrense a unirse a Él como amigos". Este es el resorte oculto que da temple, multiplica energías, da gozo y felicidad. El sacerdote que vive para "un gran amor", éste es el que no tiene necesidad de hambrear en diversiones frívolas o mundanas el cansancio de su corazón; no tiene necesidad de amistades pegajosas. Hallará el reposo y el descanso que necesita, de una manera muy diversa, que le hará "hombre de Dios" (17), y como verdadero apóstol, dejará a su paso 'un aroma divino de amor al Señor, hasta sin darse a veces explícitamente cuenta de ello.

V. Conclusión.

En cierta ocasión el P. Wladimiro Ledóchowski, que era entonces Prepósito General de la Compañía de Jesús, escribía a los jóvenes jesuitas sobre su formación. Casi de paso, dejó consignado este pensamiento que me impresionó tanto al leerlo, que no lo olvidaré más; dijo: "los grandes caracteres se forman en el sufrimiento y en el silencio".

Es exacto y es como la antítesis de lo que vemos en el ambiente de hoy día. Claro está que quien se prepara al sacerdocio ha de co-

- (15) S. PIO X: *Haerent animo* (4-VIII-1908), o. c., vol. I, p. 983, n. 12.
(16) CONCILIO VAT. II: *Optatam*, § IV, n. 8. - Adviértase que en Nota, el Concilio cita la Exhortación *Haerent animo* de S. Pío X, que antes hemos aducido.
(17) Véase el precioso documento de PIO XII: *Menti nostrae*, sobre la santidad de la vida sacerdotal, publicado el 23 de setiembre de 1950, o. c., vol. I, p. 1135. En la pág. 1138, n. 11-13, nota Pío XII dónde radican en última instancia los fallos en la castidad.

nocer el ambiente en que se moverá después, sus fallos, sus buenas cualidades, los recursos con que podrá influir sobre él. Pero una cosa es que se procure este conocimiento medido y oportuno, volviendo a sus tiempos al silencio (según recomendaba Pablo VI a los religiosos) y otra es que no se vuelva. He aquí algunas de las palabras del S. Padre: "La búsqueda de la intimidad con Dios lleva consigo la necesidad verdaderamente vital de un silencio de todo el ser, ya sea para quienes deben encontrar a Dios incluso en medio del estruendo, ya sea para los contemplativos" (18). Como hace el buceador que a sus tiempos procura acopio de oxígeno y decompresión para permanecer después de algún tiempo en lo hondo del mar, también el apóstol necesita hacer de cuando en cuando este acopio de vida divina, para poder después lanzarse como apóstol en medio del mundo. Sólo así podrá "estar en el mundo", sin "ser del mundo".

En este silencio comprenderá el sentido del sacrificio y se le hará no sólo llevadero, sino sabroso, porque penetrará en el sentido de las palabras del Señor: "si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto" (Juan, 12,24). ¿Por qué hay tan poco fruto en medio de tantos diálogos, conferencias, asambleas, ponencias y planificaciones? ¿no será porque el grano de trigo que no ha muerto no puede fructificar? Indudablemente para encender un cirio apagado me es preciso que acerque a él otro cirio. Acercarlo, acomodarse, compenetrarse... Pero si después de acercarlo queda apagado el primero, ¿no será porque el segundo también estaba apagado? Francisco Suárez hablando de las *faculae* o teas medievales que alumbraban las esquinas de las calles, dice: *necesse est primum ut in se ardeat ad hoc ut aliis luceat*; "es preciso que primero arda, para que dé a los otros luz".

¿No será ésta la raíz fundamental de los problemas que se han planteado con agudeza en nuestros años a propósito del sacerdocio; y no estará ahí también la raíz para conseguir su futura grandeza y expansión?

JUAN ROIG GIRONELLA S.J.

(18) PABLO VI: *Evangelica testificatio*, del 29 de junio de 1971, nº 45-46. - En setiembre de 1973 dirigió Pablo VI una carta al Superior General de la "Sociedad de presbíteros de San Sulpicio" sobre la formación sacerdotal.

SAN MIGUEL, EL ARCANGEL DE DIOS

El nombre de nuestra Revista no fue elegido al azar. Porque pensamos que a MIKAEL, o sea al Arcángel San Miguel, le compete un papel preponderante en los tiempos que vivimos. Tratemus, pues, de desentrañar, a la luz de la Escritura, de la historia, del arte, de la liturgia y de la piedad popular cuál es el oficio peculiar que Mikael desempeña en la economía de la salvación.

Originariamente *Mika'el* en hebreo, los griegos lo llaman *Μιχαηλ* en la versión de los "Setenta", y la traducción latina de la Vulgata lo denominó *Michael*. Su figura, cuyo bosquejo comienza a delinearse en la Escritura, recibió ribetes populares en los escritos apócrifos anteriores a Cristo (1), pudiendo advertirse cómo, ya en la época de Jesús, Mikael era generalmente considerado como un gran personaje: patrono de Israel, encargado de dirigirlo y defenderlo; jefe de los ángeles y caudillo de los ejércitos del Señor; revelador de los misterios divinos; psicopompo que acompaña a las almas para conducir las a la presencia de Dios (2).

La Iglesia, desde la primera generación cristiana, recogió en su seno esta preciosa herencia. En **Oriente**, Constantino erigió cerca de la nueva capital que había hecho edificar, Constantinopla, un célebre santuario que llamó "Michaelion", cuya dedicación se celebraba el 9 de junio, templo famoso porque allí, según la tradi-

(1) Para poner un ejemplo, el *Libro de Henoc*, el más extendido e influente en la época del Antiguo Testamento, describe a Miguel como jefe de los ángeles, el que explica los misteriosos juicios de Dios, el que presenta a Henoc ante el Señor, el que arroja a Satanás y a los suyos al infierno.

(2) Cf. G. Bonsirven, *Il Giudaismo Palestinese al tempo di Gesù Cristo*, Ed. Marietti, Torino-Roma, 1950, p.30.

ción, el Emperador había sido visitado y curado milagrosamente por San Miguel. Más aún, según las leyendas de los griegos, ya en el primer siglo del cristianismo San Miguel había salvado milagrosamente de la destrucción, intentada por los paganos, a un templo suyo situado en la actual ciudad de Khonas. Asimismo atribuían a su intervención milagrosa el origen de varios manantiales de aguas medicinales, honrándolo como a Médico celestial. Lo cierto es que cuando Constantinopla cayó bajo el dominio de los turcos existían en esa ciudad no menos de quince iglesias consagradas a San Miguel.

El Occidente conoció, desde muy temprano, templos y fiestas en honor del Arcángel. Una basílica suya se levantaba sobre la Via Salaria, en Roma. El santuario de "Monte Gárgano", cerca de la ciudad de Nápoles, fue celeberrimo en todo el Occidente por la aparición de San Miguel, ocurrida a fines del siglo V ⁽³⁾. En Roma, el Papa Bonifacio IV (611-615) edificó sobre la "Moles Hadriani" (hoy llamado "Castel Sant' Angelo") un templo en honor a San Miguel; y allí mismo, según la tradición, se apareció en 950 el Arcángel para poner fin a una pestilencia que asolaba a la ciudad. Celeberrimo fue también, desde principios de la Edad Media, el santuario de "Mont Saint-Michel", en Normandía, donde el Arcángel se apareció a S. Auberto, obispo de Avranches ⁽⁴⁾. Navarra consideró como una tradición muy venerable la aparición de San Miguel al caballero penitente don Teodosio de Goñi, en el siglo VIII, sobre la montaña de Aralar. En Alemania, ya desde los tiempos de San Bonifacio, muchos montes estaban coronados de santuarios o capillas dedicadas a San Miguel ⁽⁵⁾. En Italia sobresale la "Sagra San Michele" o "San Michele della Clusa", a 30 kilómetros de Turín ⁽⁶⁾.

- (3) Su fiesta era el 8 de mayo, fecha en la que se conmemoraba una victoria que, por intercesión del Arcángel, obtuvieron los lombardos en el año 663.
- (4) Por influjo de este santuario, San Miguel llegó a ser considerado Patrono de Francia. Su fiesta, el 16 de octubre, era solemne y de precepto en toda la Normandía.
- (5) Débense al mismo San Bonifacio, quien se valió de este medio para desterrar el culto pagano de Wotan, el dios guerrero de los antiguos germanos.
- (6) J. Lemarié, en *Textes liturgiques concernant le culte de S. Michel*, en *Sacris Erudiri* (XIV) 1963, 277 ss, transcribe preciosas oraciones que se encuentran en el Oficio del 29 de septiembre, propio de ese monu-

Asimismo el arte cristiano mostró sus preferencias por la admirable figura del Arcángel y lo hizo objeto de frecuente inspiración. Sinnúmeras imágenes suyas eran encargadas para iglesias, banderas, escudos, corporaciones, etc. Generalmente lo representó en hábito guerrero, cubierto de armas, blandiendo la espada o la lanza amenazante, y en actitud de hollar con sus pies al dragón infernal. Esta iconografía, que cubre no pocos siglos de historia, llegó también a nuestra tierra, encontrando un lugar preferencial en el arte de las reducciones guaraníicas. Además el arte tradicional acostumbró representarlo en el atrio de las iglesias —especialmente en las catedrales medievales— teniendo en sus manos una balanza en la que pesa las almas de los difuntos; junto a él, solía representar al demonio intentando inclinar la balanza a su favor ⁽⁷⁾. En honor del Arcángel nos quedan, también, hermosos himnos que se encuentran, principalmente, en el Oficio Divino. Varios de ellos pertenecen a Rabano Mauro, abad de Fulda.

I. MIKAEL, EL CONTEMPLADOR

Si recurrimos a los datos que nos ofrecen la teología y la liturgia, San Miguel se nos presenta, ante todo, como el ángel que

mental monasterio. "Oh venerado arcángel Miguel —dice uno de esos textos— glorioso príncipe de la milicia celestial, no encontramos palabras para exaltar como corresponde tu grandeza... Porque Cristo Dios conoce perfectamente tu innegable grandeza, Él, quien al principio te creó para alabanza y gloria de su nombre y te dio la magnífica excelencia de tu esplendor..." En el mismo artículo cita Lemarié el texto de la "legenda" de la Sagra, puesta en relación con los otros dos grandes santuarios de Occidente: Monte Gárgano y Mont Saint-Michel: "En las fronteras occidentales del orbe —dice— el arcángel del Señor se reservó tres lugares peculiares, que brillan con gran esplendor: el primero es el monte Gárgano, conocido en todo el mundo; el segundo, junto al océano, llamado 'ad maris periculum', el tercero, puesto sobre esta cumbre... Con razón se ha elegido zonas elevadas, evitando los contagios humanos, aquél de quien se escribe que mientras el Buen Pastor buscaba la oveja perdida en compañía de las otras cohortes angélicas, permanecía solitario en los montes, donde se contempla más de cerca la divina majestad...": p.281.

- (7) Más adelante analizaremos el fundamento teológico de esta imaginaria.

está en la presencia de Dios, el ángel de la trascendencia, de la adoración.

1. Angel de la alabanza

En realidad todos los ángeles están dedicados a la alabanza, al canto del Trisagio eterno. Pero, al parecer, algunos de entre ellos se destacan en esta sagrada ocupación. La Tradición ha incluido ordinariamente a San Miguel en el coro de los siete ángeles que, según la Escritura, están siempre delante del Señor (cf. Tob. 12, 15; Ap. 1,4; 5, 6; 8, 2). Mikael es presentado como el Ángel de la Faz, el corifeo de los que cantan la gloria de Dios.

En un antiguo Oficio Divino dedicado al Arcángel leemos: "Asiduamente estás ante el Señor, y nunca desistes de contemplar su rostro, en el que indeciblemente gozas y te sacias. Por lo que, con las beatísimas legiones de los ángeles a ti sometidos, alabas sin descanso al Rey de la gloria celestial" (8). De ahí que, como reza una antífona litúrgica, "apareciste glorioso en la presencia del Señor, y el Señor te vistió de belleza" (9).

Los textos del Oficio de San Miguel exhortan a los cristianos a tomar parte en la "laudatio" del Arcángel, alternando alabanzas con los coros de los ángeles (10). Más aún, nuestra alabanza es considerada como una participación anticipada en la felicidad de los ángeles y sobre todo como una "reparación" por el alejamiento de los ángeles rebeldes, en cuanto que estamos destinados a llenar el vacío que su defección ha dejado en "la asamblea festiva" que alaba al Señor. Es el retorno de la oveja perdida al rebaño de las noventa y nueve ovejas justas, al rebaño angélico. Del que Mikael es corifeo.

2. Angel turiferario

En el marco de esta función general de alabanza, San Miguel es caracterizado como el **ángel del incienso**. La liturgia del Oficio

(8) Cf. J. Lemarié, en *Textes liturgiques concernant le culte de S. Michel*, en *Sacris Erudiri* (XIV) 1963, 278.

(9) Cf. antífona 6ª del II Nocturno del Oficio en vigor hasta la última reforma.

(10) Cf. Himno de Laudes del nuevo Oficio: "A Ti, Cristo, esplendor del Padre, — vida y fuerza de los corazones, — en presencia de los ángeles — te cantamos con el deseo y con la voz: — entonando alternadamente — entregamos nuestras voces a la alabanza".

le aplica aquellas palabras que se leen en Ap. 8,2-4: "Vi siete ángeles que estaban en pie delante de Dios, a los cuales fueron dadas siete trompetas. Llegó otro ángel y púsose en pie junto al altar con un incensario de oro, y fuéronle dados muchos perfumes para unirlos a las oraciones de todos los santos sobre el altar de oro, que está delante del trono. El humo de los perfumes subió, con las oraciones de los santos, de la mano del ángel a la presencia de Dios" (11).

Asimismo cuando se bendice el incienso en la Misa Solemne, la liturgia recurre a nuestro ángel: "Por la intercesión de San Miguel Arcángel, que está de pie a la derecha del altar del incienso, y de todos sus elegidos, dignese el Señor bendecir este incienso, y recibirlo en olor de suavidad" (12).

3. Angel intercesor

Mikael, con el turíbulo de la alabanza en sus manos, no agota la totalidad de su misión. La liturgia pide que, sin detrimento de su contemplación adorante en el cielo, no deje de ayudarnos a nosotros, que estamos en la tierra (13). Lo llama "perpetuo interventor delante de Dios en favor nuestro, quien, sin dejar de orar, nos protege siempre" (14).

Por eso la Iglesia lo invoca como a su intercesor junto a Dios. Y en el rito de la Misa de S. Pío V lo nombra especialmente cuando, en el "Yo pecador", se hace la confesión de los pecados

(11) Cf. antífonas post 2ª lectura del I Nocturno del Oficio de San Miguel en vigor hasta la última reforma; asimismo la antífona 3ª y la antífona 1ª de I Vísperas; cf. también el ofertorio de la antigua Misa de la aparición de San Miguel el 8 de mayo.

(12) Se piensa, sin duda, en el ángel innominado de Ap. 8,3-4. Cf. también una estrofa de la hermosa secuencia en honor de San Miguel que se encuentra en la abadía de Saint-Gall, compuesta por el célebre monje Notker, en el siglo IX: "Quo post bella - Michaelis inclyta - Nostra Deo sint accepta - Auream super aram - Thymiamata": Dignese el Señor, tras los valientes combates que Miguel debe aún sostener, aceptar nuestro incienso sobre el altar de oro.

(13) Cf. la oración en la Misa de San Miguel, el 29 de septiembre.

(14) Cf. Oficio de San Miguel conservado en la Sagra S. Michele; lo trae J. Lemarié, en *Textes liturgiques concernant le culte de S. Michel*, en *Sacris Erudiri* (XIV) 1963, 278-279.

a Dios, a la Virgen, a los Santos, y luego se ruega su intercesión (15). La Iglesia ha retomado este tema cuando, en el día de la fiesta de San Miguel, dice en la oración sobre las ofrendas: "Te ofrecemos, Señor, este sacrificio de alabanza y te suplicamos humildemente que sea llevado ante tu presencia por el ministerio de tus santos ángeles, y lo aceptes con bondad para que nos obtenga la salvación eterna". Acá la intervención angélica se hace eucarística: tomar la ofrenda de la Misa y presentarla ante el Señor. Es lo mismo que se pide en aquella oración del Canon Romano que sigue a la consagración, donde se ruega a Dios que envíe a su santo ángel para que lleve hasta el altar celestial la ofrenda del altar, la ofrenda de la Iglesia que une su ofertorio al de Cristo, Víctima Suprema.

Los ángeles no agotan, pues, su cometido en la sola adoración. Se preocupan también por la obra redentora. Acompañaron primero al Verbo que descendió al mundo para salvarlo. David había predicho (cf. Ps. 96,8; Hebr. 1,6) que la llegada del Emmanuel sería saludada por los santos ángeles, y que lo adorarían humilde-

(15) La Iglesia se muestra acá heredera de una larga tradición. Ya entre los judíos, el ángel Miguel era considerado como quien cada día ofrecía a Dios las almas justas sobre el altar de la Jerusalén celestial: Cf. *Chagigah*, 11b; *Menachoth*, 110a. Y en la descripción que el *Talmud* ofrece de los cielos, ubica en el cuarto cielo la Jerusalén celestial y el Templo en que Miguel ofrece un sacrificio cotidiano: cf. Introducción a la *Ascension d'Isaie*, Paris 1909, p. 16. El *Libro de Henoc* pinta un conflicto eterno entre los justos y los malvados. Los malos triunfan sobre la tierra, persiguen a los justos, los devoran. Pero es un triunfo aparente. El Señor se vengará por medio del Mesías, pero con la ayuda de los ángeles (en particular de Miguel) quienes velan sobre los buenos y transmiten sus quejas al Altísimo: "Entonces, Miguel, Uriel, Rafael y Gabriel miraron de lo alto del cielo y vieron la sangre que se derramaba con abundancia sobre la tierra. Y se dijeron uno a otro: Con la voz de su clamor la tierra desolada clama hasta las puertas del cielo... Esas almas dicen: Llevad nuestra causa ante el Altísimo": cf. *Libro de Henoc*, cap. IX, 1-3. "Y sucedió que cuando Miguel estaba de pie ante el Señor de los espíritus, dijo a Rafael: 'Yo no estaré en favor de ellos [de los malos] a los ojos del Señor, porque el Señor de los espíritus se ha irritado contra ellos, pues obraban como si ellos fueran el Señor' ": ib. cap. 68, 4. Miguel aparece, así, como un intermediario entre Dios y los hombres, ofreciendo al Señor las oraciones de los justos.

mente en el momento en que manifestara su presencia entre los hombres, profecía que se cumplió en Belén, en los conciertos angélicos que convocaron a los pastores. Asimismo en la resurrección de Jesús intervino un ángel resplandeciente para sacar la piedra, y anunció a las mujeres que el Señor había resucitado. Y al fin de la estadia de Cristo entre nosotros rodearon la nube de la Ascensión. Es decir que los ángeles tomaron parte en la obra salvadora de Cristo. Y siguen interviniendo en el tiempo de la Iglesia, especialmente intercediendo por nosotros y de modo peculiar llevando hasta el cielo las necesidades de los hombres, sobre todo la participación de la Iglesia en el Sacrificio de Cristo. Al mismo tiempo que contemplan, sin intermitencias, el rostro de Dios, no dejan de ayudar a los hombres indigentes. Unen admirablemente la contemplación y la acción.

Vamos a considerar cómo San Miguel lo hace de manera eminente.

II. MIKAEL, EL GUERRERO

Uno de los aspectos más relevantes de la personalidad del Arcángel es su incansable militancia en favor de Dios y de las cosas de Dios. Su grito inicial: **Quis ut Deus**, Quién como Dios, impregna todo el sentido de su quehacer. Analicemos los textos de la Escritura que aluden a esta faceta de San Miguel.

1. Mikael en la visión de Daniel

En el capítulo 10 del libro de Daniel encontramos una importante mención del Arcángel. En el año tercero de Ciro, rey de Persia, Daniel recibió una revelación. Se hallaba éste a orillas del río Tigris cuando se le apareció un varón vestido de lino y ceñido con un cinturón de oro puro; su rostro resplandecía como el relámpago, sus ojos eran como brasas de fuego, y el sonido de su voz era como rumor de muchedumbre (cf. Dan. 10, 1-6). El personaje había venido para anunciarle la próxima liberación del pueblo elegido: "Pero —agregó— el jefe del reino de Persia se me opuso veintiún días, mas Miguel, uno de los jefes supremos, vino en mi ayuda, y yo prevalecí allí sobre los reyes de Persia. Vengo ahora para darte a conocer lo que sucederá a tu pueblo en los tiempos venideros, pues a estos tiempos se refiere la visión" (Dan. 10, 13-14). Y concluyó: "Tengo que volverme luego a luchar con el jefe de Per-

sia, y, saliendo yo, vendrá el jefe de Grecia... Nadie me ayuda contra ellos, si no es Miguel, vuestro jefe" (ib. 20-21).

Dos capítulos más adelante, hablando el mismo personaje sobre la liberación final de Israel, profetizó: "Entonces se alzaré Miguel, el gran jefe, el defensor de los hijos de tu pueblo, y será un tiempo de angustia, tal como no lo hubo desde que existen las naciones hasta ese día. Entonces se salvarán los que de tu pueblo estén escritos en el libro. Las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la eterna vida, otros para la eterna vergüenza y confusión" (Dan. 12, 1-2).

Hagamos un breve análisis de estos diferentes textos.

—En ellos se atribuye un jefe al reino de Persia, al reino de Grecia, y al pueblo de Israel. No parece que estos jefes sean hombres puesto que, por una parte, el jefe del reino de Persia es distinto de los reyes de Persia, y por otra, Israel nunca tuvo por jefe temporal a ningún hombre con el nombre de Miguel. Los que pretenden que "el jefe del reino de Persia" es Ciro, olvidan que ese príncipe no fue un jefe sino un rey, título que el profeta no deja de darle cuando a él se refiere (cf. Dan. 1,21; 10,1). Los Padres casi unánimemente ven en estos jefes de los Persas, de los Griegos y de los Israelitas, a ángeles encargados de velar sobre sus respectivos pueblos ⁽¹⁶⁾.

—Mikael es llamado sucesivamente "uno de los jefes supremos", luego "vuestro jefe", en relación con el pueblo al cual pertenece Daniel, y finalmente "el gran jefe", desde el punto de vista de la protección de Israel. De lo cual se desprende que ocupa un rango elevado en la jerarquía de los ángeles y que fue especialmente encargado por Dios para cuidar del pueblo elegido ⁽¹⁷⁾. Hay que agregar, sin embargo, que a los ojos de los judíos, el título de "jefe" atribuido a Miguel en nada obstaba a que Dios fuese considerado como Señor supremo y protector inmediato de Israel (cf. Eccli. 17, 14-15).

(16) Cf. S. Clemente, *I Corintios* 39,1; Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, 17; VII,2; Orígenes, *In Genesim* 9,3; S. Basilio, *In Isaiam* 10; S. Juan Crisóstomo, *In Colosenses* 3,3; S. Hilario, *In Ps.* 129,7; S. Agustín, *In Ps.* 88,3, etc.

(17) Quizás sea también Mikael el ángel prometido por Dios para ir delante de su pueblo y conducirlo a la tierra de Canaán: cf. Ex. 23,20 ss.

—El texto de Daniel muestra que los ángeles prepuestos a las naciones ejercen activamente su ministerio. El ángel de Persia se opone durante veintidós días a un designio cuya ejecución parece deseable. Este designio no puede ser otro que la liberación del pueblo elegido, anunciada en esta visión del profeta. El ángel Miguel es el único que defiende el plan de Dios.

—Finalmente el contenido y el contexto de todo el capítulo 12 es escatológico. Se habla claramente del "fin" (v. 6), del "tiempo venidero" (vv. 4.9), del "tiempo de abolición del sacrificio perpetuo y del tiempo de la abominación de la desolación" (v. 11), en el cual "un gran número errará y la iniquidad se acrecentará" (v. 4) ⁽¹⁸⁾.

2. Mikael en la visión del Apocalipsis

La segunda imagen "guerrera" de Mikael nos la ofrece el capítulo 12 del Apocalipsis.

"1. Apareció en el cielo una señal grande, una Mujer envuelta en el sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas, 2 y estando encinta, gritaba con dolores de parto y ansias de dar a luz. 3 Apareció en el cielo otra señal, y vi a un gran Dragón de color de fuego, que tenía siete cabezas y diez cuernos, y sobre las cabezas siete coronas. 4 Con su cola arrastró la tercera parte de los astros del cielo y los arrojó a la tierra. Se paró el Dragón delante de la Mujer que estaba a punto de dar a luz, para tragarse a su hijo en cuanto lo diese a luz. 5 Dio a luz un varón, que ha de apacentar a todas las naciones con vara de hierro, pero el Hijo fue arrebatado a Dios y a su trono. 6 La mujer huyó al desierto, en donde tenía un lugar preparado por Dios, para que allí la alimentasen durante 1260 días.

7. Hubo una batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles peleaban con el Dragón, 8 y peleó el Dragón y sus ángeles, y no pudieron triunfar ni fue hallado su lugar en el cielo. 9 Fue arrojado el Dragón grande, la antigua Serpiente, el Diablo o Satanás, como se lo llama, el seductor de todo el mundo, y fue precipitado en la tierra, y sus Ángeles fueron precipitados con él. 10 Oí una gran voz en el cielo que decía: Ahora llega la salvación, el poder, el reino de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo, porque fue precipitado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios de día y de noche. 11. Pero ellos le han vencido por la sangre del Cordero y por la palabra de su martirio, y menospreciaron su vida hasta morir.

(18) Cf. semejanzas en Ap. 10,5-6.12; 22,11.

12. Por eso, regocijáos, cielos y todos los que moráis en ellos. ¡Ay de la tierra y del mar!, porque descendió allí el diablo animado de gran furor, por cuanto poco tiempo le queda... 17 Se enfureció el Dragón contra la Mujer y se fue a hacer la guerra contra el resto de su descendencia, contra los que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús”.

Era conveniente citar “in extenso” este importante texto para ubicar mejor la acción de Mikael en su contexto.

—Se habla, ante todo, de una **Mujer**. Es María, según algunos autores, que da a luz al enemigo mortal del Dragón. Es la Iglesia, según otros, la primera creatura en la intención del Creador; vestida de sol, porque la Iglesia es como el reflejo de Dios, revestida de gloria divina; rodeada de doce estrellas: las doce tribus, los doce apóstoles; sufre dolores de parto.

—Frente a ella, el **Dragón**, que acecha al Hijo recién nacido, el Mesías, destinado a apacentar a las naciones, con la intención de devorarlo. Pero el Mesías, después de su Resurrección, es llevado al cielo. Y la Mujer —la Iglesia— huye al desierto. El Dragón de nuestro texto no es otro que la “antigua serpiente” del paraíso, caracterizado con rasgos repugnantes (19). Las estrellas que barre del cielo son los ángeles que arrastró consigo en su caída. La lucha apocalíptica entre la Mujer y el Dragón recuerda el episodio primordial del Génesis (20).

—En tercer lugar aparece **Mikael** el cual libra una batalla victoriosa contra el Dragón. Satanás se había dirigido primero contra Cristo. Mikael interfiere, enfrentándose con Satanás, el seductor de todo el mundo, “el que acusaba delante de Dios” (se alude a

- (19) Cuando el demonio se hincha en su soberbia, jamás llega a aparecer como algo grande, sino como un monstruo. Su color es el rojo fuego, en referencia, por un lado, al fuego del infierno, y por otro, a la sangre que el homicida está derramando desde el principio (cf. Jo. 8,44). Se nos manifiesta aquí la esencia del ser de Satanás: su ridícula aspiración por igualar a Dios en su grandeza sólo le proporciona falta de armonía.
- (20) Personajes y acciones se corresponden. Eva-María (o la Iglesia), Serpiente-Dragón, Mujer y su descendencia y Dragón y su descendencia (se puede interpretar como descendencia del Dragón las dos Bestias de Ap. 13 ss). El hijo varón del Apocalipsis corresponde al hijo Mesías del protoevangelio. Los dolores y gemidos de parto son prometidos a Eva, y los tiene la mujer del Apocalipsis; la actitud del Dragón frente a la Mujer con la intención de devorar al hijo es idéntica a la que se expresa en el texto griego de Gen. 3,15.



Job 1,6 ss). "Hubo una batalla en el cielo". Este combate representa el antagonismo perpetuo entre los ángeles buenos y los ángeles malos. Tal antagonismo siempre actual data del comienzo: en un momento dado hubo una escisión en el cielo. Y los ángeles malos fueron precipitados de las alturas, perdiendo su puesto espiritual junto a Dios. Gracias a la Redención, Satanás fue radicalmente derrocado como "príncipe del mundo" (cf. Jo. 12, 31). Por eso Cristo, al ser informado de los primeros éxitos obtenidos por sus apóstoles, exclamó: "Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo" (Lc. 10, 18). En nuestro texto los cielos ven la caída de los ángeles como terminada; por eso se canta desde ya el himno de triunfo: "Ahora llega la salvación, el poder, el reino de nuestro Dios y la autoidad de su Cristo". Es también el himno de los mártires, que en Cristo han vencido a Satanás. Sin embargo al Dragón se le concede un corto plazo, en el cual se ensañará más y más con la Iglesia, con los miembros de Cristo ⁽²¹⁾.

Esta batalla campal se despliega, pues, en tres momentos, uno de ellos en el cielo y los otros dos en la tierra. En el cielo: la batalla termina con la derrota del Dragón por intervención de Mikael; en la tierra: persecución de la Mujer, sin alcanzarla, y persecución contra la descendencia de la Mujer, es decir los fieles de todos los siglos. El Apóstol muestra que la culminación de esta tercera fase no será diferente del desenlace de las dos primeras. El Dragón será vencido. De esta manera la visión del capítulo 12 fija el conflicto en el tiempo presente, pero relacionándolo con el combate de siempre. Como si el tiempo careciera de espesor. De la lucha inicial entre los ángeles, que precede indudablemente el curso de la historia humana, se pasa sin transición al último combate; más aún, el mismo acto parece ser simultáneamente el combate del comienzo y el combate del fin. El pecado del demonio es siempre el mismo, un pecado contra el Verbo encarnado y la Iglesia. Desde el Génesis hasta el Apocalipsis ⁽²²⁾.

El hecho es que nuestro héroe, Mikael, cumple un papel principal a lo largo de esa siempre retomada lucha cósmica. Frente al reiterado **Non serviam** demoníaco opone su incesante **Quis ut Deus**.

(21) Cf. sobre todo esto S. Birngruber, *El Apocalipsis de San Juan*, Ed. Rialp, Madrid, 1966, pp. 174-181.

(22) Cf. Divo Barsotti, *Meditazione sull'Apocalisse*, Ed. Queriniana, Brescia, 1966, pp. 178-193. El P. Castellani sostiene, sin embargo, que nuestro texto no se refiere a una presunta lucha inicial, prehistórica, sino al combate parusíaco: cf. *El Apokalypsis*, Buenos Aires, 1963, pp.166-169.

En una de sus homilías escribe sobre él San Gregorio: "Cuántas veces se obra algo de un poder maravilloso, se ve que es enviado San Miguel, para que por la obra y por el nombre se dé a entender que nadie puede hacer lo que puede hacer Dios. Por eso a aquel antiguo enemigo que aspiró, en su soberbia, a ser semejante a Dios, diciendo: Escalaré el cielo; sobre las estrellas de Dios levantaré mi trono; me sentaré sobre el monte del testamento al lado del septentrión. Sobrepujaré la altura de las nubes; semejante seré al Altísimo (cf. Is. 14, 13-14); cuando, al fin del mundo, para que perezca en el definitivo suplicio, será dejado en su propio poder, preséntasele como que ha de pelear con el arcángel San Miguel, según se dice por S. Juan: Trabóse una batalla con el Arcángel San Miguel (Ap. 12,9), para que aquel que se había engreído, soberbio, hasta hacerse semejante a Dios, aprenda, derrocado por San Miguel, que nadie debe levantarse soberbio hasta hacerse semejante a Dios" ⁽²³⁾.

Vence, pues, Mikael. Satanás es derrotado. Y "no fue hallado el lugar del Dragón en el cielo"; lo cual concuerda con el "encadenamiento de Satanás" de que se habla en el mismo Apocalipsis ⁽²⁴⁾. "Fue precipitado". No está ya en la esfera celeste, junto a Dios. Esta visión fusiona las derrotas sucesivas del demonio y de sus malos ángeles: la del comienzo de la creación, cuando los rebeldes fueron privados de la visión de Dios, y la del fin de los tiempos, que sellará su condición terminal. Entre estas dos derrotas resta una alternancia misteriosa de etapas de poder y de impotencia ⁽²⁵⁾. Pero Mikael tendrá la última palabra. Como escribe Santo Tomás: "La esperanza que el diablo tiene en lo que toca a la subversión de los santos, se verá frustrada: y en el día del juicio, él con todos sus secuaces, a la vista de los santos, será precipitado en el infierno" ⁽²⁶⁾.

La liturgia, al conmemorar la fiesta de San Miguel, hace suya esta visión del Apocalipsis, citando con frecuencia los distintos ver-

(23) Obras de San Gregorio Magno, *Homilias sobre los Evangelios*, lib.II, hom.14 (34), ed.BAC, Madrid, 1958, p.716; texto citado en el nuevo Oficio del 29 de septiembre, lectio altera.

(24) Cf. también el *Libro de Henoc*, cap.X,11-12: "Dijo el Señor a Miguel: Ve, encadena a Semyaza y a sus compañeros... Encadenados por 70 generaciones sobre las colinas de la tierra hasta el día de su juicio... el juicio eterno".

(25) Para una interpretación detallada de Ap.12, cf. L. Cerfaux-J. Cambier, *L'Apocalypse de Saint Jean lue aux chrétiens*, Ed. du Cerf, París, 1955, pp.102-115.

(26) Santo Tomás, *In Job* 40, lectio III c.finem.

sículos del capítulo 12 ⁽²⁷⁾, y llama al Arcángel "príncipe invicto de la cohorte celestial" ⁽²⁸⁾.

3. Mikael en II Tesalonicenses

En la Epístola a los Tesalonicenses hay un texto que ha sido interpretado por algunas exégetas en favor de San Miguel. Hablando el Apóstol de la Parusía de Jesús al fin de los tiempos, dice: "Que nadie os engañe en modo alguno, porque antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición, que se opone y se alza contra todo lo que se dice Dios o es adorado, hasta sentarse en el templo de Dios y proclamarse dios a sí mismo... Y ahora sabéis qué es lo que le retiene hasta que llegue el tiempo de manifestarse. Porque el misterio de iniquidad está ya en acción; sólo falta que el que le retiene sea apartado del medio. Entonces se manifestará el inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca, destruyéndole con la manifestación de su venida" (II Tes. 2, 3-4. 6-8).

Es difícil determinar lo que significa la frase "el misterio de iniquidad está ya en acción". Parece tratarse de la obra satánica en sus diversas manifestaciones, conforme a Ef. 2, 1-2. Este misterio de iniquidad no se reduce tan sólo a una fuerza individualizada, a un anticristo concreto, sino que, conforme a la literatura apocalíptica, abarca más bien lo colectivo y lo individual. Así en I Jo. 2,18 se dice: "Vosotros habéis oído que va a venir un anticristo; pues yo os digo que ya ahora han aparecido muchos anticristos, por lo cual conocemos que ésta es la hora postrera"; y más concretamente en 2 Jo 7: "Muchos impostores han surgido en el mundo: los que no confiesan que Jesucristo ha venido en la carne; éste

(27) Cf. antífona 2ª ad I Visp. del Oficio vigente hasta la actual reforma; ibid. antífona post 1ª lectura del I Nocturno: "Se hizo silencio en el cielo, mientras perduraba la guerra entre el dragón y Miguel Arcángel. Se oyó una voz de miles de millares que decía: Salud, honor y poder al omnipotente Dios..."

(28) Cf. 2ª estrofa del Himno ad Officium lectionis. Puede verse también los antiguos textos del Oficio de San Miguel, que durante siglos se rezó en la "Sagra S. Michele": en ellos se pide al Arcángel, "bellator invictissime", que venció al dragón de toda soberbia ("al dragón péssimo y a sus ángeles apóstatas") arrojándolo a los tártaros, que le siga repeliendo, y que con su espada de ángel devastador nos defienda de todo mal: cf. J. Lemarié, en *Textes liturgiques concernant le culte de S. Michel*, en *Sacris Erudiri* (XIV) 1963, pp.278-279.

es el impostor y el anticristo". El Anticristo es, pues, la síntesis de todos los falsos doctores que, a lo largo de la historia, adulteran el evangelio. Lo cual no excluye que al fin de los tiempos el Maligno logre expresarse de manera suprema en la actividad de un hombre que sería como la "encarnación" de Satanás.

Frente a este "mysterium iniquitatis", dirigido por Satanás y encarnado por el Anticristo, se levanta algo que frena o retiene (katéjon) su plena manifestación. Para que el "inicuo" entre públicamente en escena, es menester que un "obstáculo" sea previamente apartado. Se habla de lo que retiene (vers. 6: to katéjon, neutro) y el que retiene (vers. 7: ho katéjon, masculino). ¿Trátase de algo colectivo o de un individuo particular? Varias son las hipótesis que se han adelantado y cuya presentación excedería nuestro intento ⁽²⁹⁾. Expongamos, sin embargo, una de las posibles interpretaciones, que pertenece al P. Prat. Según este autor, el pensamiento de San Pablo debe ser interpretado según las categorías de la escatología judeo-cristiana. Como Daniel en el Antiguo Testamento, y San Juan en el Apocalipsis, San Pablo describe acá una lucha entre el Bien y el Mal cuyo teatro principal es el mundo invisible y celestial, pero que tiene también su repercusión en la tierra. Hemos visto ya cómo en el texto citado del Apocalipsis el Dragón era asimilado a la antigua Serpiente, a Satanás, el Seductor de toda la tierra, el Perseguidor, frente al cual y a su milicia demoníaca se presentaba otro personaje, San Miguel, quien, al frente de los ángeles buenos, derrotaba a la legión enemiga. En el texto de Daniel que comentáramos anteriormente, San Miguel aparecía también como jefe y tutor del pueblo de Dios, abrazando la causa de la nación santa, principalmente en una época de gran tribulación, previa a la resurrección de los muertos. Además, como ya dijimos, la tradición judaica, en sus apócrifos, siempre atribuyó a San Miguel la defensa del pueblo de Dios. Y si todo esto es así: ¿por qué no admitir que en el texto de Tesalonicenses compartía San Pablo tales conceptos? Según él, el Inicuo logra realizar prodigios y seducir porque, en última instancia, es Satanás quien le comunica su poder. La iniquidad de este mundo es presentada como repercusión de la iniquidad del mundo invisible. No parece, pues, fuera de propósito que el Apóstol haya señalado como aliado de la Iglesia a un tutor invisible: el Obstáculo que el Ma-

(29) Cf. M. García Cordero, *Teología de la Biblia*, Nuevo Testamento, ed. BAC, Madrid, 1972, pp.43-44.

ligno encontraría a lo largo de los siglos sería, pues, un poder angélico, el Arcángel San Miguel (obstáculo masculino: ho katéjon) y su ejército de espíritus buenos (obstáculo neutro: to katéjon) ⁽³⁰⁾.

De modo que el Arcángel, el mismo que luchó contra “el príncipe de Grecia” y “el príncipe de Persia” (personificación de los poderes gentílicos históricos que se oponen a la implantación del “reino de los santos”, según Daniel), y que combate sin cesar contra “el Dragón” (como aparece en el Apocalipsis), sería también el que retiene o “contiene”, con una fuerza sobrenatural superior, la manifestación total del Enemigo ⁽³¹⁾.

Un último dato. Allí donde nuestro texto dice: “Entonces se manifestará el inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca”, comenta Santo Tomás: “lo matará ‘con el aliento de su boca’, esto es, por mandato suyo, porque Mikael lo matará en el monte de los Olivos, desde donde Cristo ascendió a los cielos: así como Juliano fue aniquilado por la mano de Dios” ⁽³²⁾.

4. Mikael, custodio de la Iglesia militante

El profeta Daniel fue el primero que, en el texto más arriba incluido, atribuyó a los ángeles la custodia de las naciones, y a Miguel, en particular, la guardia del pueblo elegido ⁽³³⁾. Santo Tomás lo enseña con toda claridad: “Al Ángel Miguel le fue encomendado el pueblo judío” ⁽³⁴⁾. Y como la Iglesia —nuevo pueblo elegido— ha sucedido al pueblo de Israel, es natural que Mikael haya pasado a ser el **patrono de la Iglesia** ⁽³⁵⁾. Santo Tomás hace suya es-

(30) Cf. P. Prat, *La théologie de Saint Paul*, París, 1930, pp.98 ss; comentado por D. Esteban Bettencourt, *La Vida que comienza con la muerte*, Ed. Fundación Pérez Companc, Buenos Aires, 1973, pp.325.327-328.

(31) Cf. M. García Cordero, *Teología de la Biblia*, Nuevo Testamento, ed. BAC, Madrid, 1972, p.44.

(32) *Comm. ad II Thes.* n.46.

(33) Cf. también el *Libro de Henoc* cap.XX,5: “Miguel, uno de los santos ángeles, prepuestos a los mejores de entre los hombres, para la custodia del pueblo”.

(34) *In Isaiam* 10, m°.

(35) Esta idea ya se puede encontrar en el antiguo libro de *El Pastor* de Hermas. En la *Similitud* 8,3,3 se describe un gran sauce con muchas ramas, que representa la ley de Dios promulgada al mundo entero; esa ley es el Hijo de Dios, que ha sido predicado hasta los confines de la tierra; la gente que se guarece a su abrigo son los que han oído la predicación y han creído en Él. “El ángel grande y glorioso es Miguel,

ta idea al tratar de los ángeles custodios. Allí enseña que la custodia personal es confiada a los ángeles menores. Pero hay también una **custodia general**. Mientras más importante es un agente, su oficio es más universal. De ahí que al Arcángel, príncipe de los ángeles, se le confíe una misión de alcance más universal ⁽³⁶⁾.

La liturgia —que convierte en oración la doctrina de la Iglesia— expresa en sus textos esta peculiar custodia del Arcángel. “He aquí que Miguel, uno de los príncipes principales, vino en mi ayuda”, canta en una de sus antifonas del Oficio ⁽³⁷⁾. Y lo invoca principalmente como Patrono de la Iglesia militante en su lucha contra el enemigo infernal. “Miguel Arcángel —rezaba el Oficio— ven en ayuda del pueblo de Dios” ⁽³⁸⁾. En las Preces de Laudes del actual Oficio se ruega a Dios que envíe a Miguel, gran príncipe, en ayuda de su pueblo, para que lo defienda en la lucha contra Satanás y sus ángeles. Asimismo el Ritual Romano conoce un rito de bendición e imposición del escapulario de San Miguel Arcángel en el que pide a Dios se digne defender a su Iglesia contra las insidias diabólicas por intermedio de San Miguel, de tal modo que los que reciban ese escapulario, fortalecidos con el auxilio del Arcángel, sean capaces de superar a los enemigos del alma y del cuerpo en esta vida y en el trance de la muerte. El mismo Ritual in-

que tiene potestad sobre este pueblo y lo gobierna. Porque éste es el que pone su ley en el corazón de los que creen y, por tanto, Él examina a aquellos a quienes se la dio, a ver si la han observado”: *Padres Apostólicos*, ed. BAC, Madrid 1965, p.1037. Es cierto que Miguel juega acá el mismo papel que el Hijo de Dios en otro lugar del Pastor. Uno de los rasgos característicos de la teología arcaica y judeo-cristiana es el empleo de categorías tomadas del vocabulario de la angelología para designar al Verbo y al Espíritu Santo. “Ángel” es uno de los nombres que se daba a Cristo hasta el siglo IV. Ya el A.T. atribuía al “Ángel de Yahvé” las manifestaciones de Dios. Los cristianos apropiaron estas teofanías al Verbo. En el Pastor, el Verbo es llamado “ángel glorioso”: cf. *Visión* V,1; y en *Sim.* VIII, 1,3 el Verbo es designado por Miguel, según toda probabilidad. Quizás esta atribución se deba al hecho de que en la tradición judía, Miguel era considerado como el jefe de los arcángeles y el príncipe de todas las milicias celestiales. En el texto del Pastor que hemos traído a colación Miguel ejerce dos funciones: gobierna al pueblo y promulga la ley (en el A.T. los ángeles gobernaban al pueblo preparando el gobierno más directo del Verbo encarnado, y habían dado la ley como ministros de Dios). Para todo esto cf. J. Daniélou, *Trinité et angélogie dans la théologie judéo-chrétienne*, en *Rech.Sc.Rel.*(XLV) 1957,5-16. Cf. también, del mismo autor, *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai, 1958, pp.171-177.

cluye un vibrante exorcismo contra Satanás y los ángeles apóstatas, en el que Mikael ocupa un lugar sobresaliente ⁽³⁹⁾. Este texto deprecatorio-impetratorio constituye la expresión ritual de lo que caracteriza una de las acciones más importantes de la Iglesia: la lucha contra Satanás en cada alma y en todos los espacios y los tiempos. Mientras prosiga la lucha de la Iglesia —que no puede abdicar de su esencial militancia— la guardia de San Miguel no se desvanecerá.

Hay un hecho en la historia que corrobora la creencia secular que mantiene la Iglesia sobre el apoyo militante de San Miguel. Me refiero a la vocación guerrero-religiosa de Santa Juana de Arco en cuyo crigen se encuentra precisamente nuestro Arcángel. A los 13 años, la doncella de Orleans oyó por vez primera la voz de San Miguel, el cual se le seguiría manifestando con frecuencia. Poco a poco estas voces prepararon en ella ese estado de exaltación patriótica al que llegó tres años más tarde. No fue primero la exaltación que las voces. Al comienzo “las voces” no le hablaron de su misión específica, sino que más bien se limitaron a sugerirle píos consejos (ir a la iglesia, etc.). Luego le fueron paulatinamente revelando esa misión. Rodeado de ángeles, se le apareció Miguel: “lo

(36) Cf. *Summ. Theol.* I, 113, 3, c.

(37) Antífona ad Tertiam del actual Oficio. Ver también antífona ad Magnificat del Oficio en vigor hasta la última reforma.

(38) Antífona 4ª del Nocturno II del Oficio en vigor hasta la última reforma.

(39) Transcribamos sus párrafos más salientes.

Oración. “Oh Príncipe gloriosísimo de la milicia celestial, san Miguel Arcángel, defiéndenos en la batalla contra los príncipes y potestades, contra los que rigen el mundo de las tinieblas, contra los poderes celestiales de la maldad. Ven en auxilio de los hombres a los que Dios hizo a imagen de su similitud y, por un alto precio, rescató de la tiranía del diablo. La Santa Iglesia te venera como su custodio y patrono; a ti el Señor te confió conducir las almas de los redimidos a la suprema felicidad. Suplica al Dios de la paz para que ponga a Satanás bajo nuestros pies, de modo que, en adelante, no logre mantener cautivos a los hombres y dañar a la Iglesia. Ofrece nuestras preces en presencia del Altísimo, para que pronto se nos anticipen las misericordias del Señor, y captures al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás, y lo arrojes atado al abismo, de modo que no seduzca más a las naciones”.

Exorcismo. “En nombre de Jesucristo, Dios y Señor nuestro, por intercesión de la Inmaculada Virgen María, Madre de Dios, de San Miguel Arcángel, de los santos Apóstoles Pedro y Pablo y de todos los

veía como os veo a vosotros” ⁽⁴⁰⁾. “El Ángel le expresó la piedad que sentía por el reino de Francia” y la necesidad de una restauración. Pero “yo soy una pobre niña, no sé subir a caballo, ni hacer la guerra”. Las voces —haciendo caso omiso de sus objeciones— le indicaron dónde encontraría la espada, una vieja espada: estaba enterrada frente al altar mayor de una antigua iglesia. “Dios lo quiere, Dios lo ordena”, insistía la voz. Hasta que al fin Juana se decidió y abrazó su nueva vocación con ardor apasionado: “Me mandan hacer la guerra para recobrar el reino de Francia”. Sus jóvenes 17 años no significaron obstáculo alguno para la lucha. En medio de una multitud de rudos soldados, guerreaba con denuedo para obedecer la voluntad de Dios. El Ángel la fue guiando en sus campañas, e incluso la protegió durante las cruentas cargas, en las que la doncella de Orleans iba adelante, abriendo brechas. Juana de Arco es una imagen encarnada de la secular lucha que, bajo la protección de San Miguel, debe librar sin descanso la Iglesia.

Siempre San Miguel seguirá siendo **Quién como Dios**. Desde el fondo de los infiernos, Satanás tiembla ante este nombre que le recuerda la noble protesta con que ese radiante espíritu recibió la tentativa de rebelión de los ángeles felones. Sin cesar la Iglesia exaltará “las muchas hazañas de Miguel Arcángel quien, fuerte en el combate, logró la victoria” ⁽⁴¹⁾.

Nada mejor para cerrar este apartado que lo que dice San Lorenzo Justiniano en un sermón que el P. Ribadeneira incluye en

Santos, y confiados en la sagrada autoridad de nuestro ministerio, nos lanzamos con seguridad a repeler las embestidas del diabólico engaño... Por tanto, dragón maldito y toda tu legión diabólica, te adjuramos por Dios vivo, por Dios verdadero, por Dios santo, por Dios que tanto amó al mundo que le dio a su Hijo unigénito para que todo el que cree en Él no perezca sino que tenga la vida eterna: deja de engañar a las creaturas humanas, y de darles el veneno de la eterna perdición: deja de dañar a la Iglesia y de tenderle trampas a su libertad. Da lugar a Cristo, en quien nada encuentras de tus obras; da lugar a la Iglesia una, santa, católica y apostólica, a la que el mismo Cristo adquirió con su sangre. Humíllate bajo la poderosa mano de Dios; tiembla y huye, ya que hemos invocado el santo y terrible nombre de Jesús, ante el cual tiemblan los infiernos, al que las Virtudes de los cielos y las Potestades y Dominaciones están sujetas; a quien Querubines y Serafines con voces incesantes alaban diciendo: Santo, Santo, Santo es el Señor Dios de los Ejércitos...”

(40) 4ª audiencia del Proceso.

(41) Antífona 9ª de Maitines del Oficio en vigor hasta la última reforma.

su "Leyenda de Oro", en la columna correspondiente al día 29 de septiembre: "Honremos en el Señor a nuestros ciudadanos y ayudadores fidelísimos y capitanes esforzados de nuestra milicia; y pues nos ayudan, ayudémosles nosotros para que ellos mejor nos puedan ayudar y no se pierda el fruto de sus trabajos... Y puesto caso que debemos honrar a todos los soldados del cielo, pero más particularmente al glorioso San Miguel, como a caudillo y capitán de todos, reverenciémosle por la gracia soberana, por la prerrogativa singular, por el oficio que le han encargado, por la fortaleza invencible, por la benevolencia del Señor que le crió, y por la constancia con que le sirvió en aquella tan reñida batalla que tuvo con el dragón infernal y con todos sus secuaces. Porque no sin causa la santa Iglesia le honra, porque conoce que es su particular y propio defensor, y continuo intercesor, y príncipe de la corte celestial, y el que acoge y recibe en su seno con gran caridad todas las ánimas de los escogidos del Señor".

III. MIKAEL, EL PSICOPOMPO

La tradición nos ofrece un tercer rasgo de la figura del Arcángel. San Miguel es llamado **psicopompo**, o sea, conductor de las almas después de la muerte.

Siempre la Iglesia consideró el trance de la muerte como el momento de una dramática "agonía", es decir, de una lucha terrible con Satanás. "Nosotros debemos procurar y pensar con grandes lamentos cuán rabioso y terrible nos asaltará en el día de nuestra muerte el príncipe de este mundo —decía San Gregorio en una de sus homilías—, nos asaltará reclamando sus obras en nosotros, pues que acudió a Dios, que moría en la carne, y hasta buscó algo en él (alude a Is. 14, 30), en quien nada suyo pudo hallar... ¿Qué diremos al enemigo que reclama y que halla en nosotros muchas cosas tuyas sino solamente que tenemos un refugio seguro y una firme esperanza, porque nos hemos hecho una misma cosa con Aquél en quien el príncipe de este mundo también reclamó algo suyo, pero nada pudo hallar, porque sólo Él está libre entre los muertos (cf. Ps. 87,5), y que ya hemos sido librados del pecado con una verdadera libertad, porque estamos unidos a Aquél que es verdaderamente libre?" (42).

En el momento de la muerte, Cristo y Satanás se disputan, por así decir, el alma del que muere. Es un aspecto de la lucha cósmi-

(42) S. Gregorio Magno, *Homilias sobre los Evangelios* 39,8-9.

ca entre Dios y el demonio, que se particulariza en cada hombre. Y así como la Iglesia asigna a Mikael un papel tan preponderante en la batalla universal, también se lo asigna en esta microlucha que es la muerte de cada cristiano. Siempre que Satanás lucha contra Dios, allí Mikael se hace presente para gritar: ¿Quis ut Deus?

1. En los Apócrifos

Resulta llamativo el cúmulo de referencias que sobre este tema se encuentra en los libros apócrifos pre y post cristianos. Esos libros nos describen cómo el ángel Miguel libra a las almas de los justos que mueren y los conduce a la gloria celestial (43).

Es interesante advertir que los libros apócrifos ponen esta misión de San Miguel en relación ante todo con el mismo Jesucristo al que aparece acompañando enseguida de su muerte en el misterio de su descenso a los infiernos, considerado como una travesía por zonas tenebrosas al mismo tiempo que como el comienzo de la aplicación de la obra redentora. Citemos un curioso texto de esa literatura:

"Mientras así apostrofaba el Infierno a Satanás, extendió su diestra el Rey, de la gloria y con ella tomó y levantó al primer padre Adán. Después se volvió hacia los demás y les dijo: Venid aquí conmigo todos los que fuisteis heridos de muerte por el madero que éste tocó, pues he aquí que yo os resucito a todos por el madero de la cruz. Y con esto sacó a todos fuera. Y el primer padre Adán apareció rebosante de gozo... Después que ellos hubieron hablado así, bendijo el Salvador a Adán en la frente con la señal de la cruz. Luego hizo lo mismo con los patriarcas, profetas, mártires y progenitores. Y a continuación les tomó a todos y dio un salto desde el Infierno. Él caminaba, le seguían los santos padres cantando y diciendo: Bendito el que viene en el nombre del Señor... Iba, pues, camino del paraíso teniendo asido de la mano al primer padre, a Adán. Y al llegar hizo entrega de él, así como también de los demás justos, al arcángel Miguel...

"Mientras éstos se expresaban así, vino otro hombre de apariencia humilde, que llevaba además sobre sus hombros una cruz.

(43) Cf. por ej. *Apocalipsis de Pablo*, 26. También de Henoc se nos cuenta que, al morir, fue introducido en un mar de fuego y entonces "el ángel Miguel, uno de los jefes de los ángeles, me tomó la mano derecha, me levantó y me condujo allí donde están los secretos...": *Libro de Henoc*, cap. 71,3.

Dijéronle los santos padres: ¿Quién eres tú, que tienes aspecto de ladrón, y qué esa cruz que llevas sobre tus hombros? El respondió: Yo, según decís, era ladrón y salteador en el mundo, y por eso me detuvieron los judíos y me entregaron a la muerte de cruz juntamente con nuestro Señor Jesucristo. Y mientras estaba Él pendiente de la cruz, al ver los prodigios que se realizaban, creí en Él y le rogué, diciendo: Señor, cuando reinaras, no te olvides de mí. Y Él me dijo enseguida: De verdad, de verdad te digo, hoy estarás conmigo en el paraíso. He venido, pues, con mi cruz a cuestras hasta el paraíso y, encontrando al arcángel Miguel, le he dicho: nuestro Señor Jesús, el que fue crucificado, me ha enviado aquí; llévame, pues, a la puerta del Edén. Después me dijo el arcángel: Espera un momento, pues viene también el primer padre de la raza humana, Adán, en compañía de los justos, para que entren también ellos dentro. Y ahora, al veros a vosotros, ha salido a vuestro encuentro" (44).

Asimismo los Apócrifos nos describen a Mikael acompañando a María en el momento de su tránsito. Transcribamos un texto, a modo de ejemplo:

"María entonces se levantó, salió fuera, elevó sus manos e hizo oración al Señor. Terminada ésta, entró de nuevo y se tendió sobre el lecho. Pedro se sentó a su cabecera y Juan a sus pies, mientras los demás apóstoles rodeaban la cama... Y he aquí que (de repente) se presenta el Señor sobre las nubes con una multitud sin número de ángeles. Y Jesús en persona, acompañado de Miguel, entró en la cámara donde estaba María, mientras que los ángeles y los que por fuera rodeaban la estancia cantaban himnos. Y, al entrar, encontró el Salvador a los apóstoles en torno a María y saludó a todos. Después saludó a su madre. María entonces abrió su boca y dio gracias con estas palabras: 'Te bendigo porque no me has desairado en lo que se refiere a tu promesa. Pues me diste palabra reiteradamente de no encargar a los ángeles que vinieran por mi alma, sino venir tú (en persona) por ella. Y todo se ha cumplido en mí, Señor, conforme a tu ofreci-

(44) *Actas de Pilatos*, cap. VIII-X, en *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid 1963, pp.452-454; ver también ib.IV (XX) 3, p.464. Y asimismo cf. *Ascensión de Isaías* III,16-17, en donde San Miguel es presentado en relación con la salida de la tumba participando en la resurrección de Cristo: "El ángel del Espíritu Santo, y Miguel, el príncipe de los ángeles santos, como en el tercer día abrieron la tumba y el mismo Bienamado, sentándose sobre sus espaldas (de los ángeles), saldrá y enviará a los doce Apóstoles..."

miento. ¿Quién soy yo, pobrecita de mí, para haberme hecho digna de tan gran gloria?" Y, al decir estas palabras llenó su cometido, mientras su cuerpo sonreía al Señor. Mas Él tomó su alma y la puso en manos de Miguel, no sin haberla envuelto en unos como velos, cuyo resplandor es imposible describir" (45).

Lo mismo sucede cuando relatan la muerte de San José:

"Si es que se han cumplido ya los días de vida que me has dado en este mundo —reza José—, te ruego, Señor Dios, que envíes al arcángel Miguel para que esté a mi lado hasta que mi desdichada alma salga del cuerpo sin dolor ni turbación" (46). Y más adelante, ponen esta plegaria en boca de Jesús: "Te pido por mi padre, José, la obra de tus manos. Envíame un gran coro de ángeles juntamente con Miguel, el administrador de los bienes, y con Gabriel, el buen mensajero de la luz, para que acompañen el alma de mi padre hasta tanto que haya salvado el séptimo eón tenebroso. De manera que no se vea forzada a emprender esos caminos infernales, terribles para el viajero por estar infestados de genios malignos que por ellos merodean y por tener que atravesar ese lugar espantoso por donde discurre un río de fuego igual a las olas del mar" (47). "Al exhalar su espíritu, yo le besé... Entonces puse su alma en manos de Miguel y Gabriel para que le sirvieran de defensa contra los genios que acechaban en el camino. Y los ángeles se pusieron a entonar cánticos de alabanza ante ella, hasta que por fin llegó a los brazos de mi Padre" (48).

(45) *Libro de Juan, arzobispo de Tesalónica*, XII, en *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid 1963, pp.636-637. En otro lugar vemos a Mikael llevando al cielo el alma de la Virgen, e incluso reuniéndola con su cuerpo: cf. *Transitus Mariae* XVI.

(46) *Historia de José el carpintero* XIII,2, en *Los evangelios apócrifos*, BAC Madrid 1963, p.346.

(47) Ibid. XXII,1; p.352.

(48) Ibid. XXIII,1,4; p.353. Y según otra versión: "Y cuando yo hube dicho amén, mi madre María respondió en la lengua que hablan los habitantes del cielo. Y al momento volaron sobre el cuerpo de mi padre José, Miguel, Gabriel y el coro de los ángeles viniendo desde el cielo... Miguel y Gabriel tomaron por ambos extremos un precioso paño de seda y en él depositaron el alma de mi querido padre José después de haberla besado reverentemente... Yo confíé a Miguel y Gabriel el alma de mi querido padre José, para que le guardaran contra los raptoreos que merodean por el camino, y encargué a los espíritus incorpóreos que continuaran cantando alabanzas hasta que la depositaran, finalmente, junto a mi Padre en el cielo". ibid.p.353, nota 31.

Los Apócrifos parecen, pues, concordes en describirnos a San Miguel como el encargado de acompañar a los justos en el trance de la muerte y de conducir al paraíso a las almas bienaventuradas. Los primeros libros de la tradición cristiana recibieron esta herencia, en especial el Pastor de Hermas ⁽⁴⁹⁾.

2. En la Escritura

No sería justo atribuir las descripciones de los Apócrifos a mera "imaginería religiosa", producto de la exuberante fantasía oriental. En el fárrago de detalles secundarios podemos detectar aportes perdurables. Más aún, la Escritura misma nos ofrece un pasaje que hace a nuestro propósito. Se encuentra en la enigmática Epístola de San Judas. El autor, hablando allí de los malos ángeles, condenados a las tinieblas pero que, a pesar de ello, siguen actuando en el mundo, nos ofrece este extraño texto:

**"El arcángel Miguel cuando altercaba con el diablo con-
tendiendo sobre el cuerpo de Moisés, no se atrevió a proferir un
juicio injurioso, sino que dijo: 'Que el Señor te reprima'"** (Judas 9).

Advertimos cómo el Arcángel Miguel discute con el diablo y le disputa el cuerpo de Moisés. Uno de los ángeles defiende el plan divino mientras que el otro lo combate. Acá la disputa tiene por tema el cuerpo de Moisés, pero el autor de la Epístola no da explicación alguna acerca del motivo de esta disputa ⁽⁵⁰⁾. Diversas conjeturas se han adelantado para explicar esta discusión: Satanás habría querido que el honor de la sepultura le fuese rehusado a Moisés porque éste había matado a un egipcio (cf. Ex.2,12); o bien habría deseado que su sepulcro fuese conocido y visible sobre el Monte Nebo, con la intención de que allí se

(49) Cf. *Visión II,7. El Testamento de Abraham*, libro contemporáneo del *Pastor*, va aún más allá, y nos dice que San Miguel tiene poder incluso para rescatar las almas del infierno, ya que Abraham, dolido de su dureza para con los pecadores a quienes dio muerte, mandándolos así al infierno, invoca a Miguel para que los saque de allí. Pero esto es evidentemente falso e imposible. El espíritu cristiano tamizó benévola-mente estos datos, acomodándolos a la regla de su fe. Y así vemos cómo San Miguel es nombrado en el texto del "ofertorio" de la Misa de difuntos, donde se le pide que libre a las almas de las fauces del león, pero de ningún modo se le ruega que las saque del seno del infierno. En el mismo "ofertorio" se menciona juntamente a San Miguel y a Abraham.

(50) Deut.34,5-6 relata que Moisés murió en el país de Moab, sobre el monte Nebo, que Josué lo inhumó en el valle de Beth Phogor, y que nadie conoció el emplazamiento preciso de dicha sepultura.

convirtiera para los judíos en objeto de idolatría; o también se habría opuesto a su inhumación en el valle de Beth-Phogor, de miedo que la cercanía de sus restos deteriorase el culto del ídolo local ⁽⁵¹⁾.

El Arcángel, aun teniendo en frente al jefe de los ángeles rebeldes y condenados, no se atrevió a pronunciar sentencia sobre él. Tuvo miramiento por su antigua dignidad de Lucifer y prefirió que la orden represiva viniese de Dios en persona: ¡Que el Señor te reprima! ⁽⁵²⁾.

Lo que interesa para el propósito que ahora nos ocupa es que San Miguel actúa ante Satanás —y lo enfrenta— en favor de un fiel difunto.

3. En la Liturgia

La Iglesia ha asumido los elementos valederos que encierra esta tradición, representándose a Mikael junto a todos los lechos de los moribundos, con el encargo especial de recoger las almas de los elegidos a la salida del cuerpo, y de introducir las, con delicada solicitud y majestad incomparable, en la luz eterna y en la morada de la gloria. El mismo Jesús nos dijo que los ángeles transportaron el alma del pobre Lázaro. Y la imaginación medieval esculpió en los frontispicios de las catedrales la imagen del Arcángel haciendo fuerza en el platillo de la balanza de los difuntos contra el acusador Satanás que presiona para la ruina de esas almas. Esta doctrina ha encontrado su expresión cultural en la liturgia de la recomendación del alma y del Oficio y Misa de difuntos ⁽⁵³⁾.

(51) Varios Padres pensaron que nuestro texto tiene su raíz en algún apócrifo, por ej. en *La Asunción de Moisés*. Ver, v.gr., Orígenes, *De principiis* III, 2,1. El único ejemplar que se conserva de "La Asunción de Moisés" es una antigua traducción latina en la que precisamente falta la parte final en donde se debía relatar la muerte de Moisés y en que verosímilmente se trataba del combate al que alude Judas. La discusión entre los dos ángeles no habría podido ser conocida sino por una revelación hecha quizás a Josué y conservada por tradición oral.

(52) Estas palabras se encuentran también en Zac.3,1-2: "Y me hizo ver a Josué, el sumo sacerdote, que estaba en pie delante del ángel de Yahvé y tenía a su diestra a Satán para acusarle. Y el ángel de Yahvé dijo a Satán: ¡Que Yahvé te reprima, oh Satán, que Yahvé te reprima!"

(53) J.Lemarié, en dos artículos publicados en la revista *Sacris Erudiri*, ha recopilado textos rituales referentes a San Miguel y entre ellos espi-

— ritual de la recomendación del alma. Este hermoso y consolador rito, en el que palpita la más noble emoción de la Iglesia, invoca así al Señor: “Dios misericordioso, Dios clemente, Tú que por la inmensidad de tu misericordia, borras los pecados de quienes se arrepienten y perdonas sus culpas pasadas: mira benigno a tu siervo N..., renueva en él todo cuanto fue corrompido por la debilidad humana o cuanto fue profanado por el engaño del demonio, y consérvalo en la unidad de tu Iglesia como miembro vivo que ha participado en la Redención”. “Abranlese los cielos y los ángeles se alegren juntamente con él. Recíballo San Miguel, el Arcángel de Dios, que mereció ser el príncipe de la milicia celestial. Salgan a su encuentro todos los santos ángeles, y lo conduzcan a la ciudad de la Jerusalén celestial.... Recíbanlo también los Apóstoles, los Mártires, los Confesores, San José, la Virgen María, Madre de Dios, Jesucristo”.

La Iglesia no olvida, sin embargo, lo terrible del trance. Y por eso en este “Ordo” pide al Señor que libre al alma de su siervo como antaño libró a Noé del diluvio; a Abraham, de los Caldeos; a Job, de sus padecimientos; a Isaac, de la muerte; a Lot, de Sodoma; a Moisés, del Faraón; a Daniel, de los leones; a los tres jóvenes, del fuego; a Susana, de un falso crimen; a David, de Saúl y de Goliath; a Pedro y a Pablo, de la cárcel... Es decir que considera a la muerte como un duro combate con un cruel y tiránico enemigo, y ruega a Dios incluya a su siervo en la lista salvífica de los “liberados”. “Ignore todo cuanto hace horribles las

gamos los que dicen relación con los difuntos “a quienes conduce a la gloria del cielo donde los introduce amigablemente”: en *Textes liturgiques concernant le culte de S.Michel* (Sacris Erudiri XIV 1963, p.278); Mikael es llamado “príncipe de las almas”: cf. *Textes relatifs au culte de l'Archange et des Anges dans les Bréviaires Manuscrits du Mont-Saint-Michel* (Sacris Erudiri XII 1962, p. 138); y recogiendo textos de devoción privada en varias abadías medievales advierte que a San Miguel se lo llama “príncipe gloriosísimo, jefe de los ejércitos celestiales, jefe admirable, tras Cristo, de la Iglesia de Dios, vencedor de los malos espíritus, acogedor de las almas” (ibid.pp.140-142). Especialmente en ibid.p.142: “Michael archangele bone, — precor in mortis agone — Deffensorem te habeam. — Me defendas a drachone, — In tua protectione — Suscipe “animam meam”. Es “custos animarum” porque nos defiende en el combate, y contamos con su ayuda en la hora decisiva de nuestra muerte. Recoge el alma del justo a la salida del cuerpo, la presenta al Juez y, según la imaginación de una de esas estrofas, se encarga de defenderlas (cf.ibid. pp.145-147).

tinieblas y todas las torturas de los suplicios eternos. Apártese de ti el abominable Satanás con sus ejércitos; tiemble de espanto cuando llegues tú, acompañado de los ángeles, y se precipite en el tremendo abismo de la noche eterna. Levántese Dios, desaparezcan sus enemigos; huyan de su presencia los que le odian. Como se esfuma el humo, así se desvanezcan; como se derrite la cera delante del fuego, así perezcan los pecadores delante de Dios. Los justos, por el contrario, se regocijen y celebren alegres fiestas delante del Señor. Sean por tanto confundidas y queden avergonzadas todas las legiones infernales, y los ministros de Satanás no se atrevan a impedirte tu camino”.

Concluye este admirable ritual con el anuncio de la gloria cercana. “Jesucristo, quien por ti fue crucificado, te libre de los suplicios del infierno. Jesucristo, el Hijo de Dios, te libre de la muerte eterna, ya que se dignó morir por ti. Te instale en los jardines siempre floridos del Paraíso y, como verdadero Pastor, te reconozca entre sus ovejas... Puedas ver cara a cara a tu Redentor, y contemplar en su eterna presencia, con ojos felices, la clarísima luz de la verdad. Colocado así entre los ejércitos de los bienaventurados, te sea dado gozar de la dulzura de la contemplación de Dios por todos los siglos de los siglos. Amen” (54).

— Oficio y Misa de Difuntos. El Oficio Divino —tanto el antiguo como el actual— presenta a San Miguel como el protector de las almas que van a pasar a la otra vida: “Vino Miguel Arcángel con una multitud de ángeles a quienes Dios confió las almas de los santos para que las conduzcan al paraíso de la gloria” (55). San Miguel es llamado “mensajero de Dios para las almas justas” (56). “Arcángel Miguel, te he establecido príncipe sobre todas las almas que deben ser recibidas en el cielo” (57). “Que el abanderado San Miguel lleve a las almas de los fieles difuntos hasta la luz santa” (58).

Asimismo en la Misa de Difuntos se lo cita con frecuencia. En el versículo del Aleluya, por ejemplo: “San Miguel Arcángel,

(54) Consoladora es también la “absolución sobre el féretro”: “Te conduzcan los Ángeles al paraíso; a tu llegada te reciban los Mártires, y te lleven a la ciudad santa de Jerusalén. Recíbate el coro de los Ángeles, y con el pobre Lázaro obtengas el descanso eterno”.

(55) Resp.II del II Nocturno.

(56) Ant.1ª del III Nocturno.

(57) Ant. 3ª de Laudes.

(58) Preces de II Vísperas del nuevo Oficio.

defiéndonos en el combate para que no perezamos en el terrible juicio". Y en el antiguo texto "ofertorio" de la Misa de difuntos oraba así la Iglesia: "Señor Jesucristo, Rey de la gloria, libra a las almas de todos los fieles difuntos de las penas del infierno y del profundo lago; líbralas de la boca del león, que no las trague el tártaro, ni caigan en la oscuridad; sino que el abanderado San Miguel las introduzca en la luz santa que antaño prometiste a Abraham y a su descendencia..."

Así, pues, la Iglesia en su oración oficial por los agonizantes y difuntos no ha olvidado el importante papel de psicopompo que cumple San Miguel. La Misa de Difuntos y el Oficio correspondiente están en perfecta consonancia con los datos de la Escritura y de la Tradición.

IV. MIKAEL, EL ESCATÓLOGO

Finalmente nuestro Arcángel tiene algo que hacer en relación con los últimos tiempos.

Ante todo advertimos que la Iglesia en su liturgia ⁽⁵⁹⁾ atribuye a San Miguel la proclamación de los sucesos finales, la proclamación del Apocalipsis, según aquello del mismo Ap.1,1-2: "Revelación de Jesucristo, que para instruir a sus siervos sobre las cosas que han de suceder pronto ha dado a conocer por su ángel a su siervo Juan..." Ese "ángel" del Apocalipsis no sería otro que nuestro Mikael, según la antífona a la que acabamos de aludir: "Mientras Juan contemplaba el sagrado misterio, el Arcángel Miguel tocó la trompeta: "Perdona, Señor, Dios nuestro, tú que abres el libro y quitas sus sellos".

Más aún. No sólo es Mikael el revelador de los "novísimos" sino que también tendrá un papel descollante en los acontecimientos terminales. Comentando Santo Tomás aquel texto de I Tes.4,15: "...pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero..." dice que si bien Cristo será la causa principal e instrumental de la resurrección del género humano, la causa "cuasi ministerial será el poder de los ángeles, los cuales tendrán algún efecto en la resurrección" ⁽⁶⁰⁾. Según el texto de Tesalonicenses, los muertos resucitarán

(59) Cf. ant. ad Magnificat del Oficio del 29 de septiembre.

(60) *Comm. in Thes.* n.º 18. Incluso los antiguos ponían a San Miguel en relación con la resurrección de Cristo. Por ej. en "Representación de Pas-

"a la voz del Arcángel", "no porque (la resurrección) se opere por su voz —comenta Santo Tomás—, sino por su ministerio. Y dice del arcángel, porque todos los ángeles sirven a la Iglesia bajo un único arcángel. Ap.XII,7: Este es Miguel, príncipe de la Iglesia" ⁽⁶¹⁾.

Gráficamente atribuye Santo Tomás a los ángeles el trabajo de recoger las cenizas de los difuntos en el día de la resurrección final. "Aquel ministerio —enseña— competirá principalmente a un Ángel, a saber, a Miguel, que es el Príncipe de la Iglesia, como lo fue de la Sinagoga, según se dice en Dan. 10... De manera semejante, los ángeles inferiores cooperarán con él en lo que atañe a la resurrección de los individuos, a cuya custodia fueron deputed; y así aquella voz puede interpretarse de uno o de muchos ángeles" ⁽⁶²⁾.

Asimismo participarán los ángeles en la separación que el juicio final hará entre los buenos y los malos (cf. Mt.13,49; 16,27; 24,31; Mc.8,38). En el último día de la historia, cuando Cristo aparezca sobre las nubes del cielo para juzgar al género humano, Mikael tendrá que cumplir un ministerio formidable, cuando, a la cabeza de los otros ángeles, lleve a cabo la separación de los elegidos y de los réprobos, que habrán retomado sus cuerpos en la resurrección final ⁽⁶³⁾.

cua" de época medieval se atribuye a San Miguel el anuncio pascual a las mujeres: citado por J.Lemarié, en *Textes relatives au culte de l'Archange et des Anges dans les Bréviaires Manuscrits du Mont-Saint-Michel*, en *Sacris Erudiri* (XII) 1962, p.124. Tal testimonio propiamente litúrgico de la identificación del ángel de Pascua y de Miguel es sin embargo extremadamente raro.

(61) *Comm. in Thes.* n.º 99. Algunos Apócrifos afirman que Miguel será quien toque la trompeta. Así, por ej., el *Evangelio de Bartolomé* IV, 10-12: "Entonces les hizo bajar del monte de los Olivos. Y habiendo lanzado una mirada de furor a los ángeles que custodiaban el Tártaro, indicó a Miguel que hiciera sonar la trompeta fuertemente. Cuando éste la hubo sonado, subió Belial aprisionado por 560 ángeles y atado con cadenas de fuego": en *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid 1963, pp.556-557.

(62) In IV Sent. dist.43, art.2, q.1a 3, ad 2.

(63) Ya hemos dicho cómo la Edad Media gustaba representar la acción del santo Arcángel en ese momento decisivo. Lo dibujaban al pie del trono del Soberano Juez, junto a una balanza en donde pesaba las almas.

Conclusión

Contemplador, guerrero, psicopompo, escatólogo: he aquí las cuatro facetas que caracterizan a nuestro Arcángel.

Nuestra época, volcada toda ella a la praxis, se muere de asfixia por falta de contemplación. El demonio, al que no le resulta difícil esconder su identidad pasando de incógnito en este mundo que se cree "maduro", lleva adelante su lucha subversiva contra todo lo que tenga que ver con el nombre de Dios. Más aún, al decir de Su Santidad Paulo VI, ha penetrado incluso en la misma Iglesia, por algunas de cuyas grietas se llega a percibir "el humo de Satanás". Son tiempos en que el destino del mundo se juega a cara o cruz, tiempos apocalípticos.

Por eso nunca fue tan necesario como hoy volver sobre la figura del Arcángel San Miguel. El es el Ángel de la contemplación y de la acción. El Ángel militante que luchó al comienzo de la historia y el que sigue combatiendo durante todo el transcurso del tiempo de la Iglesia, que no por nada es llamada "militante". El Ángel que está junto a la cabecera de los moribundos, y al que aún aguarda una batalla final. El Ángel de nuestro tiempo convulsionado y poblado de demonios.

La ciudad de Paraná y la Provincia de Entre Ríos lo ha reconocido públicamente como su celestial Patrono. A sus pies nos postramos —nosotros y la Revista que se gloria con su nombre— para que bendiga nuestra empresa.

Cerremos este trabajo transcribiendo una hermosa oración a San Miguel compuesta por aquel gran hombre que fue Dom Prosper Guéranger, y que se encuentra en su obra *L'Année Liturgique*, plegaria con que concluye su comentario a la fiesta del 8 de mayo, fiesta de la Aparición de San Miguel.

"¡Cuán esbelto eres, Arcángel San Miguel, bajo tu armadura celestial, dando gloria al Señor cuyo enemigo has destruído! Tu mirada humilde y ardiente se dirige hacia el trono del Señor, cuyos derechos has sostenido, y que te ha concedido la victoria. Tu grito sublime: "¿Quién como Dios?" ha electrizado a las legiones fieles, y se ha hecho tu nombre y tu corona. Por una eternidad sin fin, nos recordará tu fidelidad y tu triunfo sobre el Dragón. En el entretanto, descansamos bajo tu protección.

"Ángel guardián de la santa Iglesia, ha llegado el momento de desplegar todo el vigor de tu brazo. Satanás amenaza, en su furia, a la noble Esposa de tu Señor; haz brillar los fulgores de tu espada, y húndela sobre este implacable enemigo y sus afrentosas cohortes. El reino de Dios está quebrantado hasta en sus fundamentos... ¿Estamos en vísperas de que se declare el reino del hombre de pecado? ¿Nos acercamos a ese último día en que, a los pies del Juez soberano y sobre los despojos de este mundo culpable, tú deberás cumplir el temible ministerio de separar para siempre a los cabritos de las ovejas? Pero si la tierra debe sobrevivir aún, si los destinos de la Iglesia todavía no se han cumplido, ¿no ha llegado ya el tiempo, oh poderoso Arcángel, de que hagas sentir al Dragón infernal que no se ultraja impunemente sobre la tierra al que la ha creado, al que la ha rescatado, y que se llama Rey de reyes, Señor de señores? El torrente del error y del mal no cesa de arrastrar hacia el abismo a la generación seducida; sálvala, glorioso Arcángel, disipando las negras con-fabulaciones que la amenazan.

"Tú eres, oh Miguel, el protector de nuestras almas en el momento de su paso del tiempo a la eternidad. Durante nuestra vida, tu mirada nos sigue, tu oído nos escucha. Por más que tu esplendor nos deje deslumbrados, no por ello dejamos de amarte, oh Príncipe inmortal, y vivimos felices y confiados a la sombra de tus alas. Pronto llegará el día en que, en presencia de nuestros restos inanimados, la santa Iglesia, nuestra madre, pedirá por nosotros al Señor para que no caigamos en las fauces del león infernal, y para que tus manos poderosas nos reciban y nos presenten a la luz eterna. Mientras aguardamos ese momento solemne, vela sobre tus fieles, ¡oh Arcángel! enséñanos a repetir en pos de tí: "¿Quis ut Deus?" El honor de Dios, la convicción de sus derechos, la obligación de permanecerle fieles, de servirlo, de confesarlo en todo tiempo y en todo lugar: tal es el escudo de nuestra debilidad, la armadura bajo la cual venceremos, así como tú has vencido. Pero necesitamos algo de ese coraje varonil que tú has bebido en el amor que llena tu interior. Haznos, pues, amar a nuestro común Señor, ¡oh Arcángel!, porque entonces seremos invencibles como tú. El Dragón no sabe resistir a la creatura que está apasionada por el amor del Dios todopoderoso; ante ella, huye vergonzosamente.

"El Señor te ha creado, oh Miguel, y tú has amado en Él a tu Creador; a nosotros no sólo nos ha creado sino que también nos ha rescatado, y nos ha rescatado con su sangre: ¿cuál de-

berá ser, pues, nuestro amor para con Él? Fortifica este amor en nuestros corazones; y puesto que combatimos en tu milicia, dirígenos, llénanos de fervor, sosténnos con tu mirada, y detén los golpes de nuestro enemigo. Tú estarás presente, lo esperamos, en nuestra última hora, ¡oh portaestandarte de salvación! En cambio de nuestra fiel devoción hacia ti, dignate hacer la guardia junto a nuestro lecho y cubrirlo con tu escudo. Si el Dragón ve resplandecer tu espada, no se animará a acercarse hasta nosotros. Al salir de su cuerpo, pueda nuestra alma lanzarse perdidamente en tus brazos. No la abandones, santo Arcángel, cuando se aprete contra ti; llévala al pie del tribunal de Dios, cúbreala con tus alas, apacigua sus temores, y dignese el Señor, tu dueño, darte la orden de transportarla prontamente a la región de las alegrías eternas”.

ALFREDO SÁENZ S.J.

El 21 de abril recibió la Consagración Episcopal **Mons. José María Mestres**. El novel Obispo, que ha transcurrido largos años en el ministerio parroquial, consagró sin embargo la época más fecunda de su vida a la formación de futuros sacerdotes, en la Diócesis de Guayaquichú.

Conocido por su inquebrantable fidelidad a la Iglesia de siempre, estamos seguros que la colaboración del nuevo Obispo Auxiliar constituirá un aporte altamente positivo para la marcha de la Arquidiócesis de Paraná.

El Seminario, que tiene el honor de contarle entre sus Profesores, y MIKAEL, cuyo Consejo de Redacción integra, saludan y felicitan a Mons. José M. Mestres.

BIBLIOGRAFIA

ENRIQUE D. DUSSEL, América Latina. Dependencia y Liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano, F. García Cambeiro, Buenos Aires, 1973. 228 pgs.

Al explorar el tema de la “Dependencia y la Liberación” —sobre el cual en los últimos años se deben haber publicado unos millares de artículos y libros— se tropieza, inevitablemente, con un curioso fenómeno: el de la carencia de límites definidos. El lector tiene a ratos la sensación de haber sido introducido, sin saberlo, en un sótano lleno de humo estremecido por los sonidos de una “jam-session”, donde cada instrumentista ejecuta su partitura libremente, y a ratos se cree metido en una espesa selva cuya maraña no deja penetrar ni un rayo de luz y en donde debe atisbar penosos senderos para descubrir un horizonte. Todo parece indicar que la “Dependencia” se ha vuelto el reino del equívoco por excelencia; una ciudad abierta o un puerto franco donde cada uno entra y sale como Perico por su casa. Lo que en su origen fue el estudio serio del problema económico de la relación imperialista se ha tornado hoy en un piedra libre para todas las cuestiones humanas y divinas. Desde la Teología a la Podología todo puede ser objeto formal de la “liberación”. Un botón de muestra nos lo brinda el reciente artículo de Eduardo Goligorsky “*Por una Argentina Liberada... y Erótica*”. En él se propone una “liberación total del hombre”, “sin falsos pudores”, que reivindique “las raíces autóctonas de nuestro erotismo”. Para lograr la “emancipación respecto del imperialismo, la liquidación de la oligarquía y la implantación del socialismo”, primero habría que terminar con “la censura que impide ver La Naranja mecánica, El último tango en París, o incluso las epopeyas del cine pornográfico dinamarkés” e imitar las costumbres de nuestros “pícaros peoncitos que no le hacían asco a una chiva simpaticona” (en: “2001. *Periodismo de Liberación*”, año 6, nº 60, ps. 53-55). Nadie que se respete, comercialmente hablando, puede escribir —ya sea sobre contabilidad, termodinámica y cibernética— sin facturarlo como “un aporte para la Liberación y contra la Dependencia”. Nadie tampoco sabe de qué se está hablando cuando se mencionan esas dos palabras. “Libertad, ¡cuántos crímenes se cometen en tu nombre!”, se quejaba Madame Staël en el siglo de apogeo del liberalismo, cuando aquel término servía tanto para un barrido como para un fregado.

Otro tanto ocurre hoy con la "Liberación", su modesto sucedáneo contemporáneo.

Hemos considerado necesario hacer este introito para explicar cómo es que nosotros, que sólo nos proponíamos indagar acerca de las cuestiones de política económica directamente vinculadas con la Dependencia Imperialista, hemos venido a dar con el libro del profesor Dussel que en realidad trata de asuntos tan distantes de nuestra órbita de interés intelectual. Conociendo someramente su profesión no podíamos creer encontrarnos con una exposición descriptiva del cuadro real de la Dependencia latinoamericana. Pero llevados por el título de la obra y el aviso de la contratapa, que anuncia un estudio sobre "el ser y destino de América Latina, su particular inserción en la historia total y urgente de su liberación", que serían "los temas comunes a los ensayos que reúne este libro", lo adquirimos en la inteligencia de hallar una interpretación más amplia del fenómeno que nos inquieta. Confesamos por adelantado que ha sido grande nuestra decepción, ya que en ninguna de las 228 páginas que lo integran hemos encontrado nada que ni por aproximación se refiera a los auténticos problemas de la Dependencia o Liberación de América Latina. Entre tanto acopio erudito no hay la menor cita que aluda, aunque sea lejanamente a las inversiones directas extranjeras, a los empréstitos internacionales o al deterioro de los términos del intercambio, etc., es decir, a los temas obligados de quien se proponga realmente escribir sobre la Dependencia. Como no es la primera vez que esto nos ocurre, estábamos dispuestos a olvidar nuestra pifia y seguir remando en el mar proceloso de esta equívoca literatura. Pero un amigo nos señaló la conveniencia de aprovechar su lectura para confeccionar esta reseña bibliográfica con el objeto de prevenir a otros incautos lectores. Y en eso estamos.

Si el libro de Dussel no trata de la Dependencia y la Liberación de América Latina, ¿de qué se ocupa?

De algo que en nuestro apresuramiento en la librería no advertimos y que está expresado en el subtítulo: de una "antología de ensayos antropológicos y teológicos", que van desde la "metafísica de la femineidad" hasta el "método analéctico" pasando por la consideración del "judeo-cristianismo". Es decir, un conjunto heteróclito de materias, cuyo único hilo conductor vendría a ser la evolución intelectual de su autor. Es una especie de bio-bibliografía que describe cómo el profesor Dussel ha ido pasando de un originario democristianismo semi-liberal a un socialismo radical.

Esta auto-radiografía mental, que él define como una posición "crítica" —y que más se asemeja a una "autocrítica" de tipo marxista—, se percibe con facilidad en las notas a pie de página con las que el autor previene al lector sobre el contenido ya superado de los escritos que ahora publica. Así se advierte que uno de los trabajos "respondía a un intento de

reflexión todavía inspirado en la equívoca cuestión de un humanismo cristiano" (p.135 nota), o que al escribir sobre los pobres "no vislumbrábamos en ese entonces claramente la segunda significación de pobreza como exterioridad a la totalidad" (p. 143 nota). "Todos estos cabilleos —destaca más adelante— debe recordarse, fueron pensados ¡hace diez años!" (p.158 nota); ya que "poco después, por la doctrina de la dependencia, por la experiencia democristiana chilena, y muchos acontecimientos latinoamericanos, esta reflexión quedó en gran parte superada (1973). Vale, quizás, como testimonio de un intento" (p.160 nota). Ese democristianismo inicial, con el cual profesó como becario europeo, queda expresamente negado cuando al tratar "de los que se llaman cristianos" y que no serían otra cosa que "los mayordomos dependientes", incluye entre ellos a "los partidos demócratas cristianos" (p.215). Todo ese periplo concluye con una concretísima síntesis actual: "De allí —asevera— que las opciones se reducen a dos extremos... o un fascismo con capitalismo dependiente o un *socialismo latinoamericano*" (p.217). La opción del autor por el segundo término es obvia y está implícita en su última producción.

Luego de la referida autocrítica ¿qué es lo que queda subsistente en la ideología del autor?

Para tratar de responder a esta difícil pregunta conviene que distingamos los temas.

En primer lugar aparece un antihispanismo básico que va ascendiendo hasta convertirse en una absoluta *hispanofobia*. Dussel no vacila en suscribir íntegramente la llamada "leyenda negra" de la colonización española en América y en particular los trepidantes alegatos del Padre Bartolomé de las Casas. Dentro de ese esfuerzo por remozar tan trasnochada versión llega a descreer de la existencia de un verdadero "siglo de oro" español. Dice al respecto: "¡Es el siglo de oro! —en lo que tiene de oro objetivo, que es mucho—, y de mítico". Mito y crematística sería todo lo que queda de aquello que se ponderaba de un Cervantes, de un Velázquez, de Lope de Vega, de Calderón de la Barca, de Tirso, de Quevedo, de San Juan de la Cruz o de Santa Teresa de Ávila, puro "camouflage" de la piratería hispánica que hay que "demitificar"... Aun más notable es que atribuya a los hispanistas el olvido del Renacimiento (p.61), cuando en la escuela nos habían enseñado que ese "siglo de oro", que él niega, habría sido justamente el período del Renacimiento español... Pero dejando estas fruslerías de lado, Dussel pasa a atacar de lleno a la Conquista Española. "La conquista de América —afirma— es un *pecado* originario de la modernidad, es una pascua negativa de la opresión, es la dialéctica de la dominación hecha universal, planetaria", ya que vino "a instalar una Totalidad opresora cuyo movimiento *antropofágico* comenzó en el siglo XVI con la gloriosa conquista de América" (p.205). También aquí se tambalean todos nuestros conocimientos so-

bre los verdaderos "antropófagos" del continente, salvo que el autor se haya basado en las ilustraciones que los holandeses hicieron de la obra de Las Casas y que quien disponga de buen humor puede ver reproducidas en el libro de Rómulo D. Carbia sobre la Leyenda Negra. Pero el profesor Dussel, quizás por su ascendencia germánica, no gusta de las chanzas y concluye muy solemnemente: "La conquista fue la destrucción de las Indias" como dice Bartolomé (p.206). Lo que pasa es que esos hispanistas no conocen el "mundo del indio" que "tenía un sentido humano, real, profundo" (p.197). Y por eso talvez anden por ahí hablando de los altares sangrientos de sacrificios humanos o de leyes de insuperable despotismo como las que transcribe Louis Baudin en "El Imperio Socialista de los Incas" o se solacen con la acogida que tributaron los huarpes a los hombres de Pedro del Castillo a quienes tomaron por sus "liberadores". Es que ellos no saben que había "una ideología" (aún una teología) que fue una verdadera "pedagogía opresora", en este caso el Catecismo de Trento, "un catecismo que es necesario memorizar, repetir, recordar" (p.207); caracteres que hasta ahora creíamos comunes a todos los catecismos. Con este instrumento de tortura se cometió el "pecado". "El pecado de la dominación imperial, que en la evangelización es dominación pedagógica, no ha sido considerado ni por los teólogos del Concilio de Trento, ni por los del Vaticano I ni II" (p.207); ¡menos mal que ha sido advertido por Dussel, si no cuánta gente se seguiría condenando al fuego eterno! Entre los que deben estar ya en la Gehena cuenta a los misioneros españoles cuya fe "tenía una doble limitación. Era una fe constitutiva e ingenuamente dependiente del cristianismo europeo hispánico... dependencia litúrgica que alienaba al indio... una fe latinoamericana paternalista... que se ejerce con una ingenua dependencia y con una deformante paternalidad que impide al indio evangelizado defenderse contra lo hispánico... El misionero, al fin, predica el catecismo de Trento, celebra una liturgia cristiana mediterránea y latina, propone leyes y técnicas europeas" (p.212). ¡Pobres Padres españoles que, en su ignorancia, hacían paternalismo e hispanismo! El lector, con todo buen criterio, creará que todo esto no es sino una repetición de los más torpes dictérios de un Sarmiento en sus conocidos "Viajes" o en el "Facundo" o en "Conflictos y Armonías", o que está frente a los argumentos redivivos del "Dogma Socialista" de Echeverría o las tiradas anticlericales de un Agustín Alvarez o un Carlos Octavio Bunge, o que se trata de una adaptación pura y simple del "¡Escucha, blanco!" o "Los condenados de la tierra" de nuestro contemporáneo Franz Fanon contra la cultura europea. Pero el autor, que no acostumbra a escatimar las referencias eruditas de sus textos no cita a ninguno de estos ensayistas y prefiere aferrar su tesis al maestro Las Casas. Y esto lo hace de una manera muy deliberada. No ignora, por ejemplo, la demoledora como ilevantable crítica del doctísimo Ramón Menéndez Pidal ("El Padre Las Casas. Su doble personalidad", Madrid, Espasa-Calpe, 1963); pero, sin animarse a contradecirla se limita a señalar que "es el fruto de una posición inadecuada para interpretar a Las Casas. Para Menéndez Pidal nuestro profeta es un paranoico con una sola idea: el odio a España.

En efecto —agrega Dussel—, el profeta puede aparecer odiando al dominador, pero es sólo un momento dialéctico y complementario de su gran pasión: el amor al pobre, en este caso el indio" (p.224, nota 2). Como se advierte, él no elimina el quid del asunto planteado por Menéndez Pidal, de que Las Casas era un loco, y sólo intenta justificar su odio. Odio a España que ha sido bastante frecuente entre los ideólogos y utopistas modernos, como aquel feroz de Sarmiento que hizo exclamar al gran historiador venezolano Rufino Blanco Fombona: "¡Qué odio a España el suyo! ¡Qué odio a todo lo que huele en instituciones, costumbres, letras, a español! ¡Qué odio tan implacable, tan irreductible, tan inapelable, tan agresivo, tan injusto, tan tremendo, tan odioso!" ("Grandes Escritores de América", Madrid, Renacimiento, 1917, p.89). Pero odio menos explicable a dos siglos de distancia y en hijos de inmigrantes que sólo han recibido beneficios de esta tierra hispano-criolla, que los encumbra y los prebenda para que escupan sobre su rostro y se regocijen metiéndole a fondo el bisturí en su castigada carne. Desde Montalvo a Martínez Estrada (o el más escandaloso de Gudner Frank), en siglos de "inteligencia" latinoamericana se ha dado este caso paradójico de los odiadores de oficio de esta tierra que los alimenta, favoritos y best-seller, que muerden la mano que les da de comer.

En el caso del profesor Dussel, hay que reconocer que su inquina es mucho más vasta y que no queda circunscripta al mundo hispano sino que se hace extensiva a todo lo occidental europeo, lo greco-latino-cristiano, orbe cultural que conformaría una totalidad opresora, una "dependencia cultural" en el clisé de Echeverría, con la variante de que él incluye también a los noreuropeos. Es lo que define, para atacarla, como la civilización "nortatlántica".

En este aspecto hay una verdadera evolución en el autor. En un principio sus artículos están recargados de referencias encomiásticas a los germanos y al hegelianismo en particular. Allí propone como punto de partida de un pensar antropológico a "lo más actual, científico e informado —lo más auténtico— de los movimientos protestantes (europeos), católicos (franceses y alemanes), marxistas (piénsese en Lefevre, Garaudy o Sartre) y de la filosofía contemporánea (fenomenología, existencialismo, etc.)" (p.72). Pero luego, en su camino de Damasco, como Claudel en la catedral de Nôtre-Dame, el profesor Dussel encontrará en el interior de una mina boliviana del COMIBOL su nueva verdad, la "teología de la liberación", como "un reverso del primer movimiento dominador: las Cruzadas" (p.85). Manifiesta que entonces se despojó de su carga hegeliana y se puso en éxtasis ante el indio latinoamericano. Y repudió a Europa, "porque Europa había asesinado la epifanía de Dios: el indio, el negro, el amarillo" (p. 218). Descarta las teorías adquiridas y celebra al "trabajo liberador, que es al mismo tiempo "praxis político liberadora" con respecto al pobre, y liturgia (habodah en hebreo) con respecto a Dios" (p.219).

Sin embargo es por demás sugestivo que este "reencuentro con América" se haga sobre la base de dos parámetros extracontinentales: el marxismo y el hebraísmo. Acerca del primero rescata toda la teoría de la "praxis" marxista, en especial en la pre-formulación de Feuerbach "ya que éste —según Dussel— recupera la profética predicación de Bartolomé de las Casas" (p.200). El análisis de Marx también es estimado "correcto en cuanto antropología cultural, que es el nivel en que se movió siempre Marx", o cuando menos el de los marxistas que se niegan a la lectura de ese libro tan difícil que es El Capital. Pero Dussel tiene una salvedad que hacerle: "Marx se equivoca cuando totaliza la cultura universal... En esto *es demasiado europeo y es en esto que debemos superarlo en América latina*" (p.201). ¿Podríamos deducir, a contrario sensu, que en cuanto a crítico de la Economía debemos aceptarlo sin chistar? Pero al profesor Dussel estas eventuales derivaciones no le interesan (aunque nos hemos enterado por los diarios locales a raíz del lamentable atentado de que fuera objeto su vivienda que él ha declarado terminantemente no ser marxista). De todas maneras para él los post-hegelianos Feuerbach, Marx y Kierkegaard son "los únicos reales críticos al pensar dominador europeo" y por lo tanto debemos seguir "indicativamente el camino de ellos para superarlos desde América latina" (p.109). Es por esta "regionalización", por paralelos oceánicos de la cultura universal, que Dussel no se define como marxista, y sí como un "crítico" del marxismo que acepta todo lo que de esa escuela provenga siempre que sea adaptado a su peculiar idea de América.

En cuanto al judaísmo —por cuya producción intelectual siente un enorme afecto demostrado en sus conferencias sobre Martín Buber y en el libro *"El humanismo semita"* (Bs. As., Eudeba, 1969)— se deja constancia en el prólogo del libro que comentamos que "de una estadía de dos años en Israel, donde vivió una profunda experiencia de trabajo en los kibbutz, o como obrero en Nazaret, Dussel toma conciencia de que debemos emprender una larga tarea intelectual" (p. 7), cuyo aporte principal, a juzgar por los acontecimientos de Medio Oriente, bien podría consistir en el estudio del uso del napalm y de los Phantoms por los ejércitos latinoamericanos, siempre claro está, a los efectos de su mejor "liberación"...

Extraña gira la del profesor Dussel: París, Münster, Mainz, Israel... extraña por el recorrido pero no por el resultado, ya que reconoce "la importancia de ese alejarse de lo propio para redescubrirlo, hecho que ha sido experimentado por muchos latinoamericanos" (p. 7). En efecto, como lo ha expuesto otro crítico interno del marxismo, el pornógrafo David Viñas, el viaje ceremonial a Europa es una especie de rito lustral del que han venido participando casi todas las sucesivas generaciones de intelectuales argentinos, tanto los liberales del siglo pasado como los izquierdistas del presente. "Se viaja a Europa para santificarse allá y regresar consagrado... es el viaje bumerang: no interesa tanto ir porque se va para volver.

El cielo reside allá, pero la verificación de la sacralidad se da aquí" (*"Literatura argentina y realidad política"*, Bs. As., Jorge Álvarez, 1964, p. 47). El profesor Dussel, quien manifiesta "descubrí a América latina, paradójicamente, en Europa" (p. 7), como un "Hombrevidá" cualquiera, no ha escapado a esa norma consuetudinaria del curriculum europeo prestigiador, profesando inmediatamente después de su regreso en las universidades argentinas del Nordeste y de Cuyo, aunque, claro, su cátedra sea de "anti-europeísmo".

Por cierto que Dussel rechazará ahora cualquier imputación de europeísmo extranjerizante desde que todo su esfuerzo intelectual aparenta estar volcado hacia "la teología de la liberación latinoamericana". Sin embargo, a nuestro modesto juicio, su conflicto intelectual subsiste. En los ensayos que comentamos, por ejemplo, mientras en 1964 concluía "recomendando con insistencia al trabajador intelectual descubrir y poseer los instrumentos necesarios para el ejercicio de su acción —*las lenguas extranjeras*, los métodos europeos-norteamericanos, etc." (p. 22), en 1972, ataca el "saber de la cultura aristocrática, oligárquica, *alfabetizada a la europea*" y defiende "la fe simple del pueblo pobre, fe *no ilustrada*", (la que) "debe ser el punto de apoyo de la liberación" (p. 216). No transcribimos estos textos para mostrar el obvio violento viraje de 180 grados, propio por otra parte de todos los conversos apurados. No. Lo que nos llama la atención es que el fundamento de su actual telurismo irracional, no son, como cabría suponer, los poemas chibchas, aztecas o aymaraes, sino el pensamiento de Hegel, Heidegger, Husserl, Paul Janssen, Emmanuel Levinas, etc., etc. (ver p. 225 nota 12), cuyo "americanismo" no nos resulta muy claro. Quizás se deba a la circunstancia de ser legos en la materia. Pero también somos desconfiados por naturaleza y a todo este asunto le encontramos un cierto regustillo a esos cóctels intelectuales, compuestos por mitades de marxismo y de existencialismo con una guinda de freudismo, que una década atrás en los cafés de la "rive gauche" de Saint Germain de Pres servían los barmans Marcusse, Wilhelm Reich, Merleau-Ponty and company. ¡Y atención! Que yo, que me defino públicamente como nacionalista, nada tengo contra el uso adecuado de los aportes de la cultura universal en nuestro medio. No somos nosotros los que pretendemos que para liberar a América haya que volver a contar con los quipus quechuas en lugar de los números arábigos. Ni que tengamos que andar con taparrabos en vez de un buen tweed cortado a la europea. Ni que tengamos que deleitarnos con el tan-tan chiriguano en reemplazo de Bach o de Vivaldi. Es el profesor Dussel quien con su radical, excluyente y geográfica división cultural del mundo por el paralelo ecuatorial, aparentemente debiera calzarse las ojotas y el poncho de los folkloristas. Y no obstante, como ya lo hicieron tantos otros intelectuales de la izquierda tradicional, sigue rindiendo amplio tributo a sus manes europeos. Y es que, mal que le pese, no puede ser de otra manera, a riesgo de regresar a las cavernas. Lo absurdo de todo este planteo

proviene de una confusión de las esferas. En 1837 hubo ya una generación en este país que pretendió la "independencia cultural" de España y el Occidente Latino y cuya consecuencia fue sólo la amputación raigal con el legado castellano y el cosmopolitismo; a la par que desatendían la verdadera independencia político-económica y nos entregaban al imperialismo. Y entonces fueron los vilipendiados doctores "coloniales" quienes advirtieron que detrás del planteo autoctonista asomaba la mediatización real de la patria. En 1973 los nuevos "unitarios" parecen querer recorrer el mismo camino aunque invoquen al indigenismo y no a la francofilia.

Por otra parte el proclamado "latinoamericanismo" del profesor Dussel —como el de toda la izquierda marxista—, no pasa de ser una vía, un camino para llegar al *internacionalismo* más absoluto. En su comunicación de 1968, titulada "La Antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina" se expedía "contra los nacionalismos cerrados, ya que cada nación no es el todo último humano, sino que debe tenderse a la constitución efectiva de la sociedad humana internacional, cuyo fin es el bien común de la *humanidad* al que debiera *subordinarse* el bien particular de cada nación" (ps. 75-76 y nota 27 p. 80). En 1971, en su "Metafísica del sujeto y liberación" —ya desechado el democristianismo—, indicaba que "la praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo tipo de hombre histórico donde la dominación cósmica y cosificante sea superada en una *fraternidad humanizante*" (p. 88). Y en 1972, en "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", concluye: "Llamamos 'universalidad analógica' el 'todo' de *la humanidad futura unificada*", aclarando que no se trata de la "univocidad de una humanidad dominada por un solo imperio, sino *una sola Patria universal* en la libertad solidaria de las partes", "sin fronteras de cerrados nacionalismos" (p. 131, nota 55). Proposición que, palabras más palabras menos, reitera los divulgadísimos aforismos de las Bases alberdianas contra la patria concreta y carnal y en favor de esa entelequia llamada "la Humanidad". Como en el caso anterior aquí vuelve a funcionar la misma confusión de planos trasladando la unidad divina del género humano a la diversidad política históricamente dada de las organizaciones humanas. Por mesianismo laicizado se desacraliza un valor teológico y se lo aplica irrestrictamente al terreno político, de por sí relativo. De esta mezcla de las causas primeras y segundas deviene el cosmopolitismo apátrida, refugio común de todos los utopistas. Cuando el profesor Dussel exclama: "¡Un partido o un grupo político meramente nacional, *sin vinculaciones internacionales*, no puede gobernar en el presente histórico!" (p. 160), no está sino repitiendo la consigna de todos los internacionalistas que pululan en la Argentina y que responden por control remoto a las dictados que les llegan de París, Moscú o Pekín.

Esto bien aclarado podemos ir al examen de las otras notas que caracterizan al libro.

En la obra se leen páginas contra la *propiedad privada* de los medios de producción, específicamente en el capítulo "La propiedad en crisis", escrito en 1963. Ya entonces el autor desechaba la doctrina tomista sobre la propiedad por considerar que "Tomás es tributario de su tiempo, y del derecho romano" (p. 181), tiempo en que justamente los glosadores medievales reformaron el derecho quiritaro. Tampoco se mostraba demasiado conforme con la doctrina de la Iglesia que "protege el derecho a la propiedad privada... que los documentos pontificios denominan de derecho natural, y que es, estrictamente, de derecho de gentes" (p. 185). Aunque no está explicitado puede entenderse que su tibia defensa de entonces de la "propiedad común", se debe haber acrecentado ya que ahora previene que "éste como los trabajos anteriores, es más un documento histórico de la reflexión de una época que la expresión actual de una teología de la liberación" (p. 178 nota).

Otro aspecto que le interesa al autor es el asunto que llama la "*liberación femenina*". En su ensayo "Metafísica de la femineidad. La mujer ser oprimido" (1971), se plantea una serie de situaciones para ilustrar el sometimiento femenino desde la Biblia al Martín Fierro. Como para Dussel "la femineidad es una noción *dialéctica*" (p. 105) y no biológica, encuentra por doquier, con auténtico asombro, relaciones de opresión como la de "la alumna y el profesor" (p. 105) o la del jefe y "la secretaria hermosa" (p. 106), etc., todas tremendamente alienantes. No queremos caer en la fácil chacota a que se prestaría todo esto (en todo caso el lector que quiera despuntar su ingenio puede leer con ventaja el libro de Dussel, Ander Egg y sus esposas titulado: "*Opresión y marginalidad de la mujer en una sociedad machista*"...). Recordemos que se trata de personas muy serias sin el menor sentido del humor. Pero también recordemos que sobre este trillado asunto, no solo han andado las victorianas arpias feministas, sino los marxistas positivistas demoníacos, como José Ingenieros, para "probar" que las contradicciones dialécticas de la lucha de clases son trasladables a las batallas amorosas de los sexos...

También se expanden sus investigaciones hacia el campo *histórico* concreto de América Latina. "Para el latinoamericano ser colonia, y neocolonia y, al fin nunca realmente libre (eso hasta hoy: 1971)" (p. 87), vendría a ser el resumen que propone Dussel. Con una simplificación semejante el lector podrá adivinar cuáles son sus consecuencias. Todas las periodizaciones se borran y en su lugar aparece esta otra imprevisible división: 1ª época) de 1492 a 1551; 2ª) de 1552 a 1808; 3ª) de 1808 a 1929/1961, y 4ª) de 1962 en adelante. Como muestra del método seguido baste con leer las razones de los términos del tercer período, el que abarca "desde el comienzo de las llamadas 'guerras de emancipación nacional... hasta la crisis económica de 1929, o el fin de la segunda guerra mundial (1945), o intraeclesialmente hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965)" (p. 213). Es decir, tres sucesos de órdenes absolutamente diferentes y que sólo tienen en común entre sí el ser decididamente extraños a la Historia de América Latina. A su vez el motivo que

tiene el autor para no detenerse en el verdadero período histórico de la Independencia de América, es que él no cree que haya existido nunca la tal independencia, puesto que “la emancipación nacional neocolonial oligárquica no fue una revolución popular” (p. 214). Y por si alguien tiene todavía alguna duda al respecto Dussel cita en su apoyo un verso de Pablo Neruda que confirma su aserto. Reconocida autoridad científica a la que también recurre para “probar” que el catecismo cristiano fue el primer instrumento de la opresión latinoamericana (p. 211). En una bonita síntesis llega a sostener que “la Iglesia, de todas maneras, participaba activamente y formaba la oligarquía criolla dependiente de Inglaterra” (ps. 213-4). Uno podría pensar que se trata de una simple confusión de datos —como cuando adjudica a Bolívar una posición federalista o anglofobia (p. 213)— o de explicable ignorancia en materias que evidentemente no son de su dominio. Pero cuando en lugar de referirse, en nuestra historia, por ejemplo al Gral. San Martín o al Congreso de Tucumán, se interese por los comentadores de Lacordaire o Lamennais (p. 214) se consigue advertir la intención del autor. A él lo que le importa no es la Historia sino la Profecía. Y “la fe profética —afirma en el pasaje que juzgamos como el principal de todo el libro— *no usa los datos económicos, políticos, históricos para realizar un análisis científico*”. En todo caso, los aprovecha para detectar “el pecado” y “para pensar en un horizonte mundial las relaciones de injusticia” (p. 218).

Esto nos explica la indocumentación histórica que tan galanamente luce el libro y nos lleva al meollo de todo el asunto. Dussel no se detiene en cuestiones pedestres sino que eleva su puntería al plano más alto de la *Profecía*, donde se mueve con holgura. Ya en sus primeros ensayos declaraba que “la auténtica tradición de un pueblo se expresa en la conciencia de algunos: en el pueblo de Israel, por ejemplo, sólo los profetas tuvieron clara conciencia de la tradición de su pueblo” (p. 35). En 1964, en “Los cristianos ante tres hechos contemporáneos” (artículo que también en parte autodescalifica por pertenecer a su período de la “teología europeizada”, p. 161 nota), indicaba que “nos falta una actitud ante la historia que nos mostrará ser la *propiamente* cristiana... Debemos llamarla: la actitud profética” (p. 166). El profeta sería, según su definición, “la punta de lanza de la evolución”. Por ello “no pueden ser sino pocos, ser pobres y débiles” y como su tarea consistiría en abrir “en el presente la puerta del futuro, frecuentemente se ensucian las manos” (p. 168). Además estos impulsos porteros o parteros de la Historia, gozarían por ese solo hecho de un brevet de santidad que, en el plano ideológico les permitiría mirar por encima del hombro a los derechistas e izquierdistas convencionales, provocando el odio de los primeros y la ira de los segundos, desalojados por este neo-radicalismo “ya que el profeta ha ido aún más lejos” en el socialismo (p. 168). Con todas estas condiciones, como una especie de trotsky de bolsillo, los profetas podrían darse también ciertos lujos. Vgr. el profeta “puede constituirse en un excelente político no ideólogo” (p. 169); puede intervenir “en la revolución o aún la provocará” (p. 169) y si

cuadra creará “activamente un organismo de medios para conducir el proceso en el que América Latina se encuentra embarcada” (p. 175 nota 14). Un reciente modelo de tan excelente personaje nos lo muestra el autor en el abate Teilhard de Chardin, quien, no obstante haber sido seriamente objetado por la Iglesia, tiene razón por su actitud profética, y sabido es que “las grandes actitudes proféticas no van acompañadas inmediatamente de la aprobación de la Institución” (p. 176 nota 20).

¡Al fin hemos dado con el tema persistente y fundamental del autor! ¡El elitismo mesianista! En esto no cambia. Al contrario, al llegar a la “teología de la Liberación” el arquetipo se dilata en sus esferas aunque se contrae en su singularidad. “¡Es imposible que todos los hombres sean profetas! —se queja Dussel—. En la diversidad del “Cuerpo” hay muchas funciones. Por otra parte, *los profetas tienen que ser pocos* y, de hecho, hay muchos que son falsos” (p.184). Seguramente la desleal competencia de los Malcolm X y los Billy Graham, con sus proles de beatniks e hippies ecuménicos molesta al autor, que no desea que su personaje se confunda con algún vulgar sargento cancionista del Ejército de Salvación. Para él la verdadera imagen está dada por el profeta apocalíptico, por “el primer gran profeta americano” Bartolomé de las Casas (p. 193) y algunos de sus acólitos. “¡Tiempo de profetas aquellos! —exclama Dussel— ¡Lenguaje hispanoamericano a lo Isaías, Jeremías u Oseas!” (p. 195), cuando la defensa del indio era jugarse “por la praxis liberadora, por el Otro”. “Como la Virgen de Nazaret —se arriesga Dussel sin temor al sacrilegio— el profeta ha dejado que la palabra se haga carne, que la pro-vocación del pobre encuentre en la Totalidad con-fianza” (p. 203). Es recién después de 1962 cuando el autor vuelve a sentirse reconfortado por la nueva presencia de estos sujetos en América que pro-vocan “la detotalización autoconsciente”. No nos proporciona, lamentablemente, el nombre de estos grandes hombres. Pero nosotros, por nuestra cuenta y riesgo, incluimos el del profesor Dussel, gracias a cuya labor se ha producido en el Tercer Mundo una revolución copernicana. A partir de estas profecías nos llega el “augurio de *nueva revelación de Dios*, de un nuevo momento de la fe, *del primer momento de la fe*, del primer momento de la fe latinoamericana, africana, asiática” (p. 219).

No hemos perdido, pues, nuestro tiempo ya que hemos encontrado “la teología de la liberación”. Hermoso sincretismo de una *nueva revelación cristiano-marxista y sudatlántica*. ¡Y nosotros que nos conformábamos con una pasable repetición de los mil veces reiterados esquemas de Cardozo y Faletto o de Theotonio Dos Santos! ¡Esto sí que es inédito!

De todas maneras para curar el entusiasmo, el autor indica algunas oportunas advertencias. Así para este nuevo período de la Historia “resultará sumamente nocivo y perjudicial la presencia en América latina de teólogos europeos”, porque son portadores de “un último fruto de una de-

nominación pedagógica que es necesario terminar ya para siempre. Pedimos a los teólogos europeos —reitera— (y no los nombramos por caridad fraterna) *que no se atrevan a ir a América latina*” (p.221). ¡Sí. Así tal como suena! Esto es coto cerrado de caza de los profetas liberadores. Y aunque no ofrezcan reciprocidad, para poder pasearse de tanto en tanto por Lovaina y sus alrededores. Por eso, fuera del muy cubanizado Ernesto Cardenal (ps.223,228) no se admite otra intromisión en este terreno tan delicado.

A la luz de estas prevenciones se entiende y se disculpan ciertos pasajes del libro que de otro modo podrían ser interpretados como expresiones de un elitismo y un narcisismo delirante. Como aquella donde elogia a “una minoría insignificante —por su número—, pero quizás muy significativa por su *“perspectiva”*, la de los que “se saben portadores de un tesoro necesariamente secreto para los demás”... “los que por naturaleza se sienten “pocos” (p.13). O la otra donde aconseja: “escribamos para aprender nosotros mismos” (p.15). O cuando se dirige sólo a “aquellos que han sido llamados —llamados imperceptiblemente a veces, llamados de la historia, del pueblo, del Absoluto— a cumplir la acción reflexiva del pensamiento” (p.19). Los que pasa, es que en función de todos estos supuestos Dussel puede llegar a construir una superfilosofía, “del futuro, mundial, postmoderna y de liberación. Es la cuarta Edad de la filosofía y la primera Edad antropológica: hemos dejado atrás —aclara— la de la fisio-logía griega, la teo-logía medieval, la logo-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas” (p.125). Superfilosofía que no debe ser confundida con la “logosofía” que enseñara el maestro Bassi en Lomas de Zamora y en Villa Soldati o con el siloísmo del profeta de Punta de Vacas, y que otorga al “profeta cristiano” la capacidad de “asumir el pasado, el presente y el futuro” sin mayores problemas (p.168). En términos más técnicos el autor denomina a su fisio-teo-logo-sofía como la “analéctica antropológica” y que, entre otras cosas, puede ser “una economía (un poner la naturaleza al servicio del Otro) y una erótica y una política” y aún transformarse en “la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y más aún, del Otro absoluto” (p. 113).

Ante tal magnitud intelectual: ¡qué pueden importar ciertos pelillos de estilo o dificultades idiomáticas que bordean la obra! Alguien que como nosotros se tomó el trabajo de leer el libro, nos remarcaba pasajes llenos de heideggerianismos o sartrismos mal traducidos o intraducibles como el “estar-ante-lo-que-es” y “ser-está-ya-aquí-y-ahora” (p. 34), que maliciosamente podrían ser interpretados como una especie de balbuceo o tartamudeo pseudo-filosófico a lo Sanz del Río. O algunos pleonasmos gramaticales unidos a desconcertantes referencias geográficas, como ésta de la página 193 de su “Historia de la fe cristiana y cambio social en América latina” que se inicia con esta oración: “estos versos poéticos de un gaucho, no del Río Grande ni del Orinoco sino de la Pampa, etc.” (p.193). Alusión al Martín Fierro en

cuya transcripción el autor se fía demasiado de su memoria y confunde el “hacerse amigo del juez” con “rascarse en el palenque del comisario” (p. 99). Por nuestra parte creemos que nada de esto tiene importancia. Y si abundan los lugares comunes el lector debe conformarse, porque como dice Dussel al tratar de estos asuntos uno debe “ir al encuentro de un número limitado de perogrulladas” (p.25); como ésa que propone el autor: “Fierro tenía una mujer: la tenía, era una relación de tenencia. ¿Se dan cuenta?” (p.96)... Lo que sucede es que el lector, por más escéptico que sea, debe ponerse en actitud de entender las profecías. En tal sentido Dussel nos recuerda que él no habla “como sociólogo, ni como político, psicólogo o psicoanalista” (p.90), ni tan siquiera como historiador, economista o filósofo a la antigua usanza. Con Teilhard, Neruda, Las Casas, Cardenal, etc., él se reviste del lenguaje de la profecía. El hecho de que en la Argentina o en Mendoza, no se lo haya reconocido como debiera obedecer sin duda al cumplimiento de la regla bíblica de que “nadie es profeta en su tierra”. Incluso corre el riesgo de que su labor sea emparentada con la de un Núñez Regueiro, de un Pedro Baldasarre o un Omar Vignole, el “hombre de la vaca”, que han pasado entre la incomprensión cuando no el titeo de sus incrédulos contemporáneos. Sin embargo parece que la gente del CIDOC de Cuernavaca o algún sector del CELAM lo aprecian mucho y nada nos extrañaría que en un continente con tan vasta tradición de predicadores, propagandistas, panfletistas y agitadores, la obra del profesor Dussel encuentre una amplia divulgación, por lo menos tan amplia como la que gozó Vargas Vila en su momento. Y aún puede suceder eso en la Argentina ya que la grafomanía, la futurología, la pseudo-escatología y el diletantismo están muy de moda y tienen muy buena prensa. Total este es un país tan rico y tolerante que se puede dar muchos lujos y no sería la primera vez que encumbra a quien ataca sus tradiciones y aplaude a quien indigestado de germanismos se viene a vomitarlos a estas playas como si se tratara de un vaciadero de chatarra. Personal y cordialmente preferiríamos que el profesor Dussel aplicara su reconocida inteligencia a objetos dignos de mejor causa. Que deponga sus fobias y que sus próximas reflexiones se orienten verdaderamente hacia la Liberación Latinoamericana y no hacia estos otros exóticos territorios donde ahora se ha internado.

ENRIQUE DÍAZ ARAUJO

JULIO MEINVIELLE, El poder destructivo de la dialéctica comunista, 2ª edición, Cruz y Fierro Editores, Buenos Aires, 1973. 248 pgs.

A pocos meses de fallecido su Autor, sale a luz la segunda edición de esta obra fundamental sobre la esencia del comunismo marxista, tanto en su teoría como en su praxis. Su primera aparición, a cargo de Ediciones Theoria, en 1962, se agotó rápidamente en razón del interés de su temática y de la conocida solvencia del R.P. Julio Meinvielle sobre los distintos aspectos del marxismo. La segunda edición, que ahora analizamos, presenta con relación a la anterior importantes mejoras tanto en su presentación material, debidas a la maestría tipográfica de Don Domingo Taladriz, como en lo referente a una cuidadosa revisión del texto y, en especial, de las notas y el aparato crítico, que en la primer versión presentaban sensibles deficiencias. Tarea ésta que ha sido llevada a cabo por un grupo de discípulos del Padre Meinvielle.

En esta obra se analizan la filosofía y la praxis marxista sobre la base de los tres conceptos clave de **dialéctica**, **alienación** y **trabajo**. Su tema central es el enfoque dialéctico utilizado por Marx en la formación de su teoría económica; la esencial precariedad de dicha metodología es expuesta por Meinvielle a la luz del realismo filosófico de Aristóteles y Santo Tomás como así también de la experiencia histórica de la humanidad en sus diferentes etapas. El tratamiento orgánico de las tres nociones apuntadas brinda a la obra un gran equilibrio en sus desarrollos doctrinales, pues en la **dialéctica** queda resumida la cosmovisión materialista, en la **alienación** se condensa la teoría marxista del hombre y, finalmente, en el concepto del **trabajo** se contiene in nuce toda la filosofía económica del marxismo.

En sucesivos capítulos, la obra expone las raíces doctrinales del pensamiento de Marx, con especial referencia al idealismo hegeliano, pues ya Hegel anticipa expresamente los tres conceptos aludidos en su **Fenomenología del Espíritu**, sobre todo

en las ricas páginas consagradas a la "dialéctica del amo y del esclavo". En tal sentido, uno de los méritos de Meinvielle reside en brindarnos una excelente explicación histórica de la trasposición secularizada de los misterios cristianos de la Trinidad y de la Encarnación del Verbo operada a través de la teología nominalista del luteranismo y de su corolario, la "teología de la kenosis" que reverdece en las últimas décadas a través del neomodernismo progresista. El gravísimo olvido, típicamente nominalista, de la analogía del ser constituye la raíz metafísica de la **gnosis** hegeliana heredada y radicalizada por Marx y Engels.

Luego de analizar las tres leyes fundamentales de la dialéctica marxista desde un punto de vista teórico-práctico, el Autor considera en detalle la concepción del **trabajo alienado** y su vinculación con las diferentes modalidades de la **alienación**: económica, social, política, ideológica y religiosa. Para ello sigue atentamente los desarrollos de Marx en sus **Manuscritos de 1844**, texto clave para toda la doctrina de las alienaciones. Al mismo tiempo realiza la crítica de cada una de las formas de alienación, señalando con su acostumbrado rigor las graves carencias y exageraciones del planteo marxista.

El capítulo VI es el más amplio de toda la obra y está consagrado a la economía dialéctica de Marx. Esto constituye el núcleo central del libro y, a la vez, la contribución más importante del P. Meinvielle en esta ardua materia. El Autor parte del concepto marxista del **valor de cambio** constituido por el tiempo empleado en la producción del bien; analiza cuidadosamente todos los matices de la elaboración de dicho concepto en Marx, indicando los errores que éste comete al estudiar el concepto del valor formulado por Aristóteles en su **Ética a Nicómaco**.

Al despreciar Marx el concepto de **necesidad**, como base del valor o precio, lo pretende reemplazar por la cantidad de trabajo del asalariado, con lo cual desconoce la existencia de los llamados "bienes raros", la tierra, los objetos protegidos por patentes de invención o derechos de autor, etc., a más de desconocer la elemental diferencia entre el trabajo califi-

cado y el no calificado. De allí se derivan las consecuencias exageradas que extrae Marx de su error inicial, como ser: la esencial injusticia del salario, la ilegitimidad del capital, el concepto de plusvalía, etc. A lo largo de 70 lúcidas páginas Meinvielle desmenuza el pensamiento marxista y lo somete a una crítica rigurosa y profunda, que convierte a su libro en el estudio más valioso, a nivel internacional, de la teoría económica del marxismo, soportando con holgura la confrontación con los reputados trabajos de J. Y. Calvez, G. Wejter, P. D. Dognin, H. Chambré, I. Bochenski y otros especialistas de primer nivel, como se señala en el prólogo de la 2ª edición.

Cabe agregar que las cualidades que caracterizan al conjunto de las obras de Meinvielle: análisis objetivo, rigor crítico y espíritu constructivo, se destacan en particular en el libro que comentamos. Basta señalar la elaboración que realiza de la tradicional doctrina de la justicia conmutativa a través del fecundo principio de "**la reciprocidad en los cambios**", tan desconocido por los teóricos del liberalismo económico, cuanto por Marx y sus discípulos. De este modo el Autor ofrece una contribución perdurable a la teoría económica de todos los tiempos.

Filósofo y teólogo cabal, Julio Meinvielle enmarca sus observaciones críticas dentro de la reivindicación positiva de una antropología cristiana que centra la culminación de lo humano en la dimensión contemplativa de la Verdad y del Bien supremos, haciendo al hombre **capax universi**. Situado en tal perspectiva, el pretendido "humanismo Marxista" permite captar hasta qué punto su "hombre total" es un **ser mutilado**, mero objeto pasivo de una tecnocracia revestida de poder omnímodo a través de la rígida estructura del Partido Comunista.

A manera de conclusión reiteramos lo señalado en el prólogo (pág. 8): "Quiera Dios que la lucidez que esta obra trasunta, oriente a muchos jóvenes en esta hora crítica y oscura de nuestra Iglesia y nuestra Patria".

CARLOS A. SACHERI

JOSEPH COPPENS, Sacerdocio y celibato, 2ª ed., Ed.B.A.C., Madrid, 1972, 650 pgs.

Coppens, profesor de la Universidad de Lovaina, y sus veinte prestigiosos colaboradores que presentan este libro, han merecido que, en 1973, el Santo Padre los citara laudatoriamente en sus discursos. Ello fue lo que nos movió a leer esta obra tan recomendable para los consagrados al Señor.

Su título mismo es aleccionador: no se puede entender el celibato sin antes haber estudiado el sacerdocio católico, como lo afirman los autores mismos en su prólogo. Por eso dedican buena parte del libro (pgs. 3 a 243) al análisis del sacerdocio, ya en el A.T. (sacerdocio levítico), ya en el N.T. El sacerdocio cristiano es estudiado a la luz del Magisterio (del Concilio IV de Letrán hasta Trento); de las obras del Card. Mercier; de los documentos de S. Pío X, Pío XI, Pío XII y Juan XXIII; a la luz, finalmente, del Vaticano II, de Pablo VI, y de la teología postconciliar.

La segunda parte del libro (pgs. 247-630) trata ya directamente sobre el celibato. En un recorrido histórico similar al de la primera parte y que se remonta a los escritos del Apóstol San Pablo, se investiga el celibato en la Iglesia primitiva, su evolución desde el final de la edad patristica hasta Trento, la relevancia que adquiere en la época de la Contrareforma y hasta nuestros días, en los textos del Vaticano II.

Tras estos estudios necesarios y fundamentales para poder entender el misterio del sacerdocio y del celibato comienza aquello que es, a nuestro juicio, lo más jugoso e interesante del libro. Las "Reflexiones sobre las discusiones actuales referentes al celibato" de Kosnetter, así como "Las diez tesis del celibato" del Card. Hoffner, son dignos de una ponderada lectura por parte de todos aquellos que quieran de veras su sacerdocio y su consagración al Señor. Asimismo los artículos de Cruchon: "Celibato y madurez: la hora de la elección"; Chauchard: "Celibato y equilibrio psicológico"; Marini: "Celibato y fraternidad sacerdotal"; Nédoncelle: "Fidelidad y celi-

bato consagrado"; y los tres apéndices finales entre los cuales el documento del Sínodo de 1971.

Creemos que los Autores han tratado el tema de una manera casi exhaustiva, dando respuesta, explícita o implícitamente, a las numerosas objeciones que se han ido presentando en estos últimos años. Un dato curioso: la mayor parte de dichas objeciones ya fueron enunciadas o por Lutero o por sus seguidores. Tal vez algo que en esa época se dijo de paso es hoy recalcado en un primer plano. ¡Que los que hoy "contestan" el celibato sean, al menos, más originales!

Hubo gente consagrada que esperó ilusamente la autorización del Concilio para poder deshacer el vínculo de su voto, otros aguardaron el Sínodo de 1971. Su desilusión fue muy grande. Aún hoy no faltan quienes están seguros que algún día la Iglesia tendrá que cambiar su legislación, y que los sacerdotes que ahora piden la reducción al estado laical serán tal vez mañana los héroes de los tiempos nuevos. Este libro contribuirá, sin duda, a esclarecer las dificultades y a revalorizar nuestro sacerdocio consagrado al Señor.

Quisiera terminar con aquellas palabras que Juan XXIII dirigió a las Religiosas el 29 de enero de 1960 y que Pablo VI citara no hace mucho: "Vuestra virginidad se proyecta sobre los enfermos, los ancianos, los pobres, los huérfanos, las viudas, los jóvenes, los niños: pasa como ángel luminoso y bienhechor por los pasillos de los hospitales y asilos, se inclina lleno de bondad y paciencia sobre los alumnos de las escuelas y sobre la soledad de los que sufren, para enjugar las lágrimas que el mundo no conoce, para despertar sonrisas y miradas agradecidas. Virginidad santa que encuentra el camino seguro e irresistible de los corazones, para iluminar a los ignorantes, aconsejar a los que dudan, enseñar a los que no saben, amonestar a los pecadores, consolar a los afligidos, encaminar a los errantes, suscitar entusiasmos de cooperación apostólica y misionera" (Os Rom. 10[2]1974).

Pbro. CÉSAR R. MOLARO

RUDOLF GRABER, Athanasius und die Kirche unserer Zeit, Josef Kral, Abensberg, 1973, 87 pgs.

Su Excelencia Mons. Rudolf Graber, Obispo de Regensburg, ha tenido la gentileza de enviarnos este libro excelente, destinado a conmemorar el 1600º aniversario de la muerte de San Atanasio, uno de los pocos santos a los que la Iglesia honra con el apelativo de "el Grande".

La obra intenta resaltar la actualidad del Santo, prototipo heroico del defensor de la Fe en momentos en que una tremenda crisis sacudió a la Iglesia de Cristo. Esta acababa de sobrevivir victoriosa la persecución sangrienta, y el demonio intentó destruirla desde su interior, mediante el avasallador surgimiento de la herejía arriana. Frente al error, se levantó Atanasio, obstinado combatiente de Cristo, a quien no doblegaron ni la incompreensión, ni las excomuniones, ni el destierro.

El A. traza un paralelo entre aquel tiempo y el nuestro. En el año 371 escribía San Basilio a Atanasio: "La Iglesia entera está en disolución", trágica imagen de una situación tan similar a la nuestra refiriéndose a la cual el Pontífice actualmente reinante llegó a hablar de un proceso de "autodemolición de la Iglesia". La crisis de nuestro tiempo es analizada por el A. en capítulos breves e incisivos, con admirable espíritu de síntesis. No se trata aquí —afirma— de una pasajera "crisis de crecimiento", o de excesos aislados que afectarían uno que otro miembro de la Iglesia. Nos hallamos frente a un plan diabólico, a un intento de aniquilar desde adentro a la Iglesia, y es contra la Iglesia toda que se han alzado las puertas del Infierno.

Funda el A. tales conclusiones en un apretado análisis del proceso ideológico y de los hitos históricos que prepararon la crisis actual. De especial interés son las citas de observadores católicos (francmasones, marxistas) que vienen a reforzar el diagnóstico de Mons. Graber.

Una toma de conciencia se hace imprescindible, y es aquí donde adquiere ac-

tualidad la figura de San Atanasio como ejemplo y exigencia para los católicos de hoy. El A. trae a colación una impresionante cita tomada de la profética novela de un escritor alemán (publicada en 1930) en la que un Atanasio ficticio amonesta a los católicos comprometidos con una Ciudad "que ha excluido a Dios, al Espíritu, al Alma y a la Naturaleza, donde el amor se ha degradado en sexo y señorea la dictadura de la Técnica", en los siguientes términos:

"Queréis ser hijos de la luz, pero sin abandonar la paternidad del Mundo. Deberíais creer en la penitencia, pero creéis en la felicidad del tiempo nuevo. Deberíais hablar de la gracia, pero preferís hablar del Progreso humano. Deberíais anunciar a Dios, pero preferís predicar al Hombre y la Humanidad. Lleváis el nombre de Cristo, cuando deberíais llevar el de Pilatos... Sentados en el medio sós la gran perdición. Pues queréis sentaros a mitad camino entre la Luz y el Mundo. Marcháis con el Mundo y sós maestros en el arte del compromiso. Yo os digo: Idos de una vez con el Mundo y abandonad al Maestro cuyo reino no es de este Mundo" (cit.pp. 13-14).

En el año 340, desde la clandestinidad y la persecución, escribía San Atanasio —el verdadero— a sus hermanos en el Episcopado estas exhortaciones que conservan aún ahora plena vigencia:

"No es hoy la primera vez que la Iglesia sostiene el Orden y el Dogma. Ambos le fueron seguramente confiados por los Padres. Tampoco comienza hoy la Fe, sino que nos viene del Señor, a través de sus discípulos. Ojalá que no sea abandonado en nuestros días lo que la Iglesia custodió desde el principio; ojalá no traicionemos lo que nos ha sido confiado. Hermanos, como ministros de los Misterios divinos no permaneczáis inertes, pues véis cómo todos estos tesoros son saqueados por el enemigo" (cit.p.21).

Este valiente libro ha sido traducido ya al francés. Dios quiera que podamos verlo pronto editado en lengua castellana.

P. ALBERTO EZCURRA

ESTEBAN HOMET, La educación en las constituciones argentinas, Imprenta de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 1973, 84 pgs.

El A., docente universitario y ex rector de la Universidad Nacional del Litoral, evidencia en este trabajo su larga experiencia en el campo de la política y la legislación escolar. Esta disciplina, que fuera hasta no hace mucho tiempo patrimonio de abogados de formación liberal, que entendían que la legislación escolar argentina comenzaba con la ley 1.420 y su antecedente lógico, la constitución liberal del 53, es estudiada ahora por un docente de orientación nacional que, con criterio histórico, comienza su análisis con el Ciclo hispánico, regulado por las Leyes de Indias y el Derecho Castellano, para llegar hasta nuestros días a través de un estudio meduloso y objetivo.

De la crítica de los aportes anteriores resulta la insuficiencia de la lógica jurídica como único criterio de análisis, coincidiendo en desechar el aporte del criterio histórico que echa luz sobre la evolución de las instituciones y las normas que las rigen. Por ello señala el A. "...la necesidad y utilidad del aporte de un análisis historicista que contemple el tema en su proceso en la sociedad argentina, no como comunidad concretada con absoluta perfección en la Constitución de 1853-60, sino realizándose en grados sucesivos desde minúsculas comunidades iniciales en el siglo XVI, hasta el presente..." (p. 20).

Vemos así cómo el A. encara su estudio a través de ciclos históricos y no mediante una mera exposición jurídica. Dichos ciclos son: el Ciclo hispánico, que ya mencionáramos; desde 1810 hasta 1852: ciclo de la organización nacional; desde 1853-60 hasta 1949: ciclo liberal; desde 1949 hasta 1955: ciclo nacionalista socializante; desde 1956: transición inorgánica hacia formas nuevas; todos ellos analizados en las jurisdicciones provinciales y nacionales. Como advertirá el lector, nos hemos permitido la transcripción anterior porque evidencia por sí misma la posición del autor.

La obra es completada con gráficos y tablas que constituyen un verdadero com-

pendio de todo lo legislado hasta nuestros días en materia educativa, lo que la convierte, sin duda alguna, en un valioso aporte en el campo de su disciplina.

JUAN CARLOS P. BALLESTEROS

CIRIGLIANO-FORCADE-ILICH, Juicio a la escuela, Ed. Humanitas, Buenos Aires, 1973, 163 pgs.

Al leer el presente trabajo, recordamos la respuesta que J. J. Rousseau dio a un burgués que se jactaba de haber educado a su hijo de acuerdo a los preceptos del "Emilio": "Tanto peor para él, señor, y tanto peor para usted". Y, ello no obstante, su utopía coadyuvó a engendrar la insurrección de 1789. Después de un largo ostracismo, el movimiento contestatario, pedagógicamente hablando, tiene sus nuevos líderes: Paolo Freyre, Iván Illich y sus difusores nativos. Es éste un pensamiento cuya evolución debe seguirse atentamente, ya sea porque de su consideración crítica pueden obtenerse aportes positivos en el campo de la filosofía de la educación, ya sea por los resultados imprevisibles a que se puede llegar en la aplicación inmediata de una teoría en la que todavía no se ha dicho la última palabra. La obra que comentamos, que consta de tres trabajos unitarios, es un índice del estado actual de dicho movimiento.

Iván Illich, fundador del CIDOC en Cuernavaca, México, en su trabajo titulado "El capitalismo del saber" hace una radical crítica a la institución escolar, aunque algunas de sus ideas estén ya presentes en Dewey. Su idea central es que el saber es un capital que produce "réditos" en una sociedad competitiva regida por los "ídolos" del progreso: el desarrollo, la eficacia, el crecimiento del producto bruto, con el agravante de que, en los países pobres, el "saber" que transmite la institución escuela racionaliza el atraso económico, transformándose en superestructura de dominación de la minoría que tiene el poder.

En este proceso de capitalización del saber, el A. hace recaer la responsabilidad real principalmente en las iglesias, funda-

mentalmente las cristianas, ya que es responsabilidad suya —afirma— el haber inventado el primer método programado de enseñanza masiva: el Catecismo (ya sea el luterano o el tridentino), y la Ratio Studiorum como proceso de formación de las élites. Como consecuencia de esto, la escuela debe realizar la difícil tarea de ocultar la divergencia entre el mito del igualitarismo que proclama y la racionalización de una sociedad estratificada que trata de ocultar. Y como, en el pensamiento del A., la crisis de la institución escuela es epocal, la responsabilidad alcanza a todos, tanto a la "Babel" de Rusia como al "Egipto" de los Estados Unidos, ambos por igual prisioneros de sus ídolos. Entre éstos, aparece el Tercer Mundo como el Desierto que acoge a quienes han renunciado a "las viandas de Egipto", y que podría ponerse a la cabeza de la búsqueda de una nueva sociedad, más moderna y más justa.

La crítica de Iván Illich, de la que el presente trabajo muestra sólo un aspecto, es realmente demoledora, y su culminación estaría dada por la desaparición de la institución escuela como centro de formación (o deformación) humana. Mas no conocemos todavía cuál es la solución que propone, porque no aclara suficientemente en ninguno de sus trabajos conocidos quién educa, de qué manera y qué contenidos transmite, (ya que la solución de "las cuatro redes de convivibilidad" nos parece poco seria), y su formulación se impone, para que su pensamiento no quede en una mera crítica anarquista.

El trabajo de Helba L. Forcade, "Investigación y realidades nacionales", desentona un tanto con la temática general de la obra, y merecería una explicación mayor, ya que lo consideramos un aporte interesante en el campo de la epistemología de la educación. La A. deja entrever su adhesión al movimiento originado en las "Cátedras nacionales" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, realizando a través de una medulosa exposición su crítica a la actitud científicista de la Universidad, centrando el problema en torno a la universalidad de la ciencia. Esta posición no siempre es interpretada correctamente, cuando no es tergiversada por el relativismo marxista, por lo que es necesario explicitar claramente los

conceptos utilizados. Sostiene que "...afirmar que existe una ciencia pura, descomprometida, abstracta, puramente especulativa y desinteresada, es estar consciente o inconscientemente convalidando la dependencia cultural" (p. 39). Precisemos, pues, el verdadero alcance de tal afirmación:

a) No se niega la existencia de una ciencia con validez universal, sino que se expresa su relativa validez como mera abstracción, como producto del colonialismo científico que coarta toda posibilidad de verificar en forma autónoma e independiente la validez de una teoría en su aplicación a una realidad concreta, realizando la integración del conocimiento con la praxis. Se trata entonces de rescatar una universalidad real que recupera en sí la particularidad.

b) No se propugna el rechazo a la ciencia "pura" en favor de la ciencia aplicada, sino de hacer ciencia pura orientada nacionalmente y no colonialmente (p. 38).

c) Rechaza toda identificación de la posición implícita en la afirmación que analizamos con el esquematismo marxista (la A. la identifica con el ideario peronista), ya que el mismo, "...con su interpretación científica de la historia cae en la formulación de "universales" que desconocen las situaciones nacionales y la concepción del ser social propio de las mismas" (p. 46). Por otra parte, dicho rechazo es explicitado al subrayar que esta posición reemplaza el concepto marxista de proletariado por el de "pueblo", el de clase por el de Nación, el de lucha de clases por el de liberación nacional, el de ideología por doctrina y el de economía por política (p. 52).

En suma y aunque no compartimos todos los enunciados, el tema abre un sinnúmero de posibilidades de concretar una orientación nacional en el campo de la epistemología.

La obra es concluida por un trabajo de Gustavo F. J. Cirigliano, "La escolaridad enjuiciada", que no aporta mayores datos al tema, ya que sigue la vía abierta por Freyre e Illich, y su interpretación podría considerarse condensada en la propuesta para educación publicada por el Sindicato de Luz y Fuerza en 1972, que se reproduce en la obra que comentamos.

JUAN CARLOS P. BALLESTEROS

GIUSEPPE GRANERIS, Contribución Tomista a la Filosofía del Derecho, Ed. EUDEBA, Buenos Aires, 1973, 202 pgs.

No es fácil, sobre todo en Filosofía del Derecho, encontrar un autor que sepa mantenerse en los límites estrictos de la disciplina que pretende abarcar y al mismo tiempo mostrar su vinculación con otras cuando la integridad de la verdad lo exige, favoreciéndose así la integración del saber y repondiéndose plenamente a los interrogantes vitales del hombre. Solo un filósofo puede dar esa visión unitaria, más normalmente un filósofo tomista; y Mons. Graneris hace honor al maestro de las grandes síntesis que pretende representar. Pero solo un filósofo que además es un jurista, con conocimiento concreto de los problemas filosóficos que se le plantean al derecho, es capaz de descender a casos pormenorizados, ejemplificar abundantemente o representar gráficamente. Un jurista con conocimiento de las diversas corrientes que se han dado en la historia del derecho, desde Grecia y Roma, hasta las doctrinas modernas, racionalistas, idealistas o positivistas, pasando por autores intermedios como Vico y Rosmini. Todo eso demuestra ser Mons. Graneris.

El libro presenta una estructura ordenada y clara. Un primer ensayo destinado a cuestiones introductorias satisface por la relación que propone entre Filosofía y Derecho, más ampliamente entre Filosofía y ciencias, entre lo universal y lo general.

El resto del libro queda dividido de acuerdo a los tres problemas que, según el autor, acucian al derecho: el problema lógico, el ontológico y el deontológico.

En el primer grupo de ensayos (caps. II, III y IV) el autor encara el problema lógico de la determinación "del universal jurídico, o ...del concepto del derecho".

Distingue los tres aspectos clásicos de derecho: normativo, subjetivo y objetivo, a los que agrega otros tres: relación, orden y fin y en torno a ellos agrupa las definiciones. El estudio de la definición

tomista (7º grupo de definiciones), tan laconica en su enunciación, le lleva a recoger otros datos, principalmente de la Suma Teológica donde encuentra al S. Tomás "autor" que prefiere al "comentador" de la Ética aristotélica. Relaciona el derecho con la virtud de la justicia, distinguiendo dentro de ella la justicia "orden" y la justicia "virtud". Termina diciendo que le parece fiel al pensamiento de S. Tomás decir que el derecho es la "ipsa res iusta" (la cual puede ser una cosa, acción u obra). Es del ente, coherentemente con toda su filosofía realista, de donde S. Tomás deduce el objeto de su categoría jurídica fundamental. Realismo desprovisto de todo peligro de irracionalismo porque "la 'res' que se pone en la base del ordenamiento jurídico no es una cosa bruta sino una cosa justa, debida, en la cual resplandece una 'proportio ad alterum' ". El realismo nace de la cosa pero leído por la razón. De la primacía de la facultad y de la ley brotan el subjetivismo y el normativismo respectivamente. A estas tres corrientes reduce el autor las clases de definiciones.

Pero la ley tiene un lugar también en el sistema tomista. Surge como **expresión** racional de lo justo objetivo, como condición indispensable para el nacimiento del ordenamiento jurídico, y como **integración** por adaptación, deducción o determinación de las relaciones objetivas entre las cosas. Su **oficio** será, por lo tanto, pasivo por un lado, activo por otro. Sus **características** son fijadas en términos de exterioridad, alteridad, amoralidad y coactividad. Este grupo de ensayos concluye con un capítulo de síntesis entre derecho, justicia y moral; la relación y subordinación entre éstos es rechazada por pensadores modernos como Kant y sus seguidores, cuyos errores, sobre todo filosóficos, son de amplia difusión en nuestra universidad estatal.

Pero donde más interesante resulta el libro es en el segundo grupo de ensayos (caps. V y VI), dedicados al problema ontológico, con dos capítulos referidos a la juridicidad y a la naturalidad del derecho natural. Este es un concepto fundamental para una sana concepción del derecho, fundada en la naturaleza de las cosas, y por ello ha sufrido quizá tantos ataques; mas con el tiempo los autores vuelven a ella pues no se puede rechazar la realidad por

mucho tiempo. El autor encara un laborioso trabajo de esclarecimiento de términos, análisis de los distintos grados de derecho natural, su enlace con el positivo, hasta llegar a una magnífica síntesis que unifica todo tal como aparece en la realidad.

Derecho natural es una participación de la ley eterna, es la cosa justa que conviene a la naturaleza humana (entendida en sentido finalista) y tiene verdadero carácter jurídico.

Así, la voluntad del creador se manifiesta intrínsecamente en la creatura a través del derecho natural, que no puede ser fijado en códigos por razón de la mutabilidad de las circunstancias y de las naturalezas creadas.

No podía faltar el capítulo sobre el fin del derecho, que le da su sentido y su razón de ser. Con él inicia el último grupo de ensayos (VII, VIII y IX).

Realizar la justicia, he ahí su fin, al menos como ordenamiento exterior, pero con la intención de mejorar al individuo, de modo de encauzar a cada uno a la ejecución espontánea del deber (virtud). Se plantea aquí el problema de las relaciones entre el orden y la justicia, en razón de la imperfección del derecho, que se continúa en el capítulo siguiente sobre el individuo y la sociedad. Laboriosamente recoge el autor los textos de S. Tomás, los agrupa, analiza las posiciones opuestas del individualismo y del sociologismo, las critica y expone el trasfondo del realismo tomista: la categoría ontológica de substancia en que se halla la persona (y su elevación y destinación sobrenatural) colocan al individuo por encima de la sociedad que se halla en el plano de los accidentes, como un modo de ser de los individuos; la sociedad recibe su misma existencia del orden finalista de los mismos. El bien común al que se ordena la sociedad la hace superior al individuo, siempre que se trate de bienes del mismo género. Por ello "el hombre es siervo de la sociedad en cuanto es parte suya; y es tal solo bajo el aspecto querido del fin específico de la sociedad" pero es independiente "en cuanto portador de los valores que exceden a la sociedad".

Llevado el tema al plano concreto de la función del Estado, el autor se encuentra ante una situación de hecho: el absolutismo de los estados modernos, por lo cual, sin caer en el extremo opuesto, trata de rescatar los derechos de los individuos y de las sociedades inferiores y de armonizar sus relaciones, de acuerdo a la dignidad y finalidad de cada uno.

Finalmente hace una aplicación de la doctrina al caso hoy nuevamente de actualidad

del Derecho Canónico. Es sabido que la Iglesia se encuentra abocada a la tarea de revisar su estatuto jurídico. Mons. Graneris hace una justificación del hecho de que la Iglesia utilice un medio de este tipo que a muchos ha parecido inadecuado, e incluso teje un pequeño encomio del código actual, sin desconocer por ello las limitaciones que por naturaleza tiene este instrumento.

IGNACIO MARCENARO

Seminarista de 2º año de teología

TIZONA

Para una reconstrucción cristiana de Chile y de Hispanoamérica. Revista mensual.

Suscripción anual: \$ 50.

Suscripciones: Librería Huemul - Santa Fe 2237 - T.E.: 83-1666.

NUEVA EDICION

Se halla nuevamente al alcance del público argentino el **TRATADO DE LA VERDADERA DEVOCION A LA SANTISIMA VIRGEN**, de San Luis María Grignon de Montfort, obra de fundamental importancia y perenne actualidad.

El precio del ejemplar es de \$ 22. Los pedidos y pagos deben dirigirse a: Ediciones Roma - C.C. 2193, Correo Central - Capital Federal.